Das Orthodoxe Luthertum

im Gegensatz zu der reformierten Theologie
und in der Auseinandersetzung mit dem Synkretismus

Von

Otto Ritschl

Göttingen · Vandenhoeck & Ruprecht

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/bwb_T3-BOV-481_4

Dogmengeschichte
des
Protestantismus

Von

Otto Ritschl

IV. Band

Orthodoxie und Synkretismus in der altprotestantischen Theologie

(Schluß)

Das orthodoxe Luthertum im Gegensatz zu der reformierten Theologie und in der Auseinandersetzung mit dem Synkretismus

Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1927

Das orthodoxe Luthertum

im Gegensatz zu der reformierten Theologie
und in der Auseinandersetzung mit dem Synkretismus

Von

Otto Ritschl

Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1927

Druck von Hubert & Co. G. m. b. H. in Göttingen.

Vorrede.

In seinen acht Büchern ist das vorliegende Werk als ein nunmehr in sich abgeschlossenes Ganzes zu dem Ziele geführt worden, das ich in erster Linie ins Auge gefaßt hatte, als ich in dem ersten Bande auf S. 51 und S. 403 über meinen fernern Arbeitsplan Rechenschaft ablegte. Allerdings behielt ich mir damals zugleich die Möglichkeit vor, gemäß dem auf S. 46 f. begründeten Schema auch noch der Entwicklung des Rationalismus innerhalb der Theologie des kirchlichen Protestantismus nachzugehen. Doch muß ich es dahingestellt sein lassen, ob und in welchem Umfange ich bei meinem vorgerückten Lebensalter imstande sein werde, mich auch noch an dieser weit ausgedehnten, ja eigentlich grenzenlosen Aufgabe zu versuchen. Die Ungunst der äußeren Verhältnisse, unter der ich den vorliegenden Band erst jetzt, fast fünf Jahre nachdem er in seinem wesentlichen Bestande fertig geworden war, habe veröffentlichen können, hat natürlich auf die Fortsetzung meiner Forschungen hemmend zurückgewirkt. Überdies kann es mich zur fernern Arbeit an der protestantischen Dogmengeschichte nicht gerade ermutigen, daß, während der erste Band dieses Werks mehr oder weniger beachtet zu werden pflegt, der sehr viel tiefer eindringende zweite Band der Mehrheit der über reformatorische Theologie schriftstellernden Fachgenossen bisher inhaltlich unbekannt geblieben zu sein scheint.

Freilich ist schon wenige Jahre nach dessen Erscheinen der Krieg mit seinen die wissenschaftliche Aufnahmefähigkeit aufs schwerste lähmenden Einwirkungen dazwischen gekommen. Und nachher ist infolge des Krieges eine wenn auch begreifliche, so doch in hohem Grade bedauerliche Erschlaffung des streng wissenschaftlichen Interesses und insbesondere des historischen Sinns und Verständnisses eingetreten. Dieser Zustand aber ist unleugbar dazu angetan, von der Arbeit an großen Aufgaben der Geschichtsforschung überhaupt abzuschrecken. Dennoch bin ich geneigt anzunehmen, daß es sich da um eine Erscheinung handelt, die in nicht allzu ferner Zeit auch wieder vorübergehen wird, so daß man ihr vor allem bloß die uns ja seit Beginn des Krieges durch reichliche Übung zur Gewohnheit gewordene Geduld entgegenzusetzen braucht, um zu ihrer Überwindung beitragen zu helfen.

Zugleich darf wohl auch auf Folgendes hingewiesen werden. Das Aufkommen der zur Zeit wieder bevorzugten spekulativen Unternehmungen erinnert an das Aufblühen des Hegelianismus und verwandter Bestrebungen nach den Freiheitskriegen des vorigen Jahrhunderts, denen ja ähnliche Stimmungen und Liebhabereien gefolgt sind, wie zu unserer Zeit der deutschen Niederlage. Damals nun war es wohl eine der übelsten Nachwirkungen der langen Gärungs- und Kriegszeit seit der französischen Revolution, daß die Kontinuität mit den wissenschaftlichen Traditionen des dieser vorhergehenden Zeitalters in weitem Umfang einfach verloren ging. Jetzt dagegen scheint mir wegen der sehr viel kürzern Dauer des letzten Krieges die Gefahr einer ebensolchen Unterbrechung des geistigen Zusammenhangs mit der Zeit bis 1914 weit geringer zu sein. Unverändert und ungeschwächt ist ja doch vor allem das allgemeine große Interesse für Luther und die durch ihn begonnene Reformation bestehen geblieben, mögen auch nicht alle, die diese hochzuhalten fortfahren, in ihrer Auffassung und Wertung mit einander übereinstimmen. Ferner aber sind noch viele von uns aus der ältern Theologengeneration in derselben Richtung wie zuvor an der Arbeit, und wir lassen uns darin auch nicht durch die höchst fragwürdige Polemik gegen Historismus und Psychologismus beirren, in der sich heutzutage manche jüngere Fachgenossen ergehen und gefallen. Schließlich wird ja doch nicht eine zur Zeit vorherrschende Mode, sondern wie immer einfach nur die Gediegenheit der verschiedenen dargebotenen Leistungen den Erfolg bestimmen, der für die fernere Entwicklung der Theologie entscheidend sein wird. An meinem Teile aber sehe ich die Kontinuität mit dem Zeitalter vor dem Kriege dadurch bezeichnet und zugleich auch gesichert, daß zwei Bände des vorliegenden Werkes vor 1914, die beiden andern aber, ohne irgend einen Bruch mit jener Vergangenheit zu bedeuten, erst im vorigen und in diesem Jahre der literarischen Öffentlichkeit übergeben worden sind.

Für freundliche Unterstützung beim Lesen der Korrekturen dieses und des vorigen Bandes danke ich Herrn Pfarrer Lic. Hermann Barnikol in Jülich.

Bonn, 31. Oktober 1926.

Otto Ritschl.

Inhalt.

Siebentes Buch. Die Entwicklung der lutherischen Orthodoxie im Gegensatz zu der reformierten Theologie.

Seite

Kap. LVI. Der zweite Abendmahlsstreit und Melanchthons Auffassung der substanziellen Gegenwart Christi im heiligen Abendmahl 1

Kap. LVII. Der vermeintliche Kryptocalvinismus der Philippisten in Kursachsen 33

Kap. LVIII. Die Entwicklung der Lehren von der Ubiquität und von der Multivolipräsenz der Person Christi 70

Kap. LIX. Die Entwicklung der Lehre von der Prädestination in der Theologie der Lutheraner 106

Kap. LX. Die Lehre der Lutheraner von der Wirkungskraft des Wortes Gottes und der Taufe 157

Kap. LXI. Der Streit der württembergischen und der norddeutschen Lutheraner um die Art der Gegenwart Christi 180

Kap. LXII. Die Entwicklung der Lehren von der unio mystica und von der gratia applicatrix in der Theologie der orthodoxen Lutheraner 192

Achtes Buch. Der interkonfessionelle Synkretismus und die Frage nach den fundamentalen Glaubensartikeln.

Kap. LXIII. Die interkonfessionelle Polemik und das Problem der fundamentalen Glaubensartikel 231

Kap. LXIV. Die interkonfessionelle Irenik vor Calixt und ihre Stellung zu dem Problem der fundamentalen Glaubensartikel . . 245

Kap. LXV. Jakob Acontius und der irenische Standpunkt des Socinianismus und des Arminianismus 268

Kap. LXVI. Das Problem der heilsnotwendigen Glaubensartikel im nachtridentinischen Katholizismus und im orthodoxen Luthertum vor Nikolaus Hunnius 290

Kap. LXVII. Nikolaus Hunnius und seine Lehre von dem fundamentum fidei dogmaticum 306

Kap. LXVIII. Die Lehre von den fundamentalen Glaubensartikeln in der späteren Theologie der Lutheraner und der Reformierten 342

Kap. LXIX. Georg Calixtus als Dogmatiker und als theologischer Ethiker 363

Kap. LXX. Calixts Anschauungen von der Kirche, ihrer normativen Tradition und den Glaubensartikeln 393

Kap. LXXI. Der dogmengeschichtliche Ertrag des synkretistischen Streits 423

Kap. LXXII. Die katholisierenden Wirkungen des Helmstädtschen Synkretismus innerhalb des Protestantismus 448

Kap. LXXIII. Der protestantische Synkretismus nach Calixt 457

Register 473

Berichtigungen zu Band 3 und 4.

Bd. 3 S.	5	Z.	11	v. o. l. Geschichte st. Gesichte.
„	47	Z.	5	v. u. l. *aliud* st. *alind.*
„	49	„	8	v. u. l. *adscribamus* st. *adscribamu.*
„	50	„	9	v. o. l. *reputari* st. *ruputari.*
„	98	„	16	v. u. l. diesen st. diesem.
„	128	„	16	v. o. l. werden st. worden.
„	218	„	3	v. u. l. substituiert st. substiituiert.
„	248	„	12	v. o. l. Indem st. Idem.
„	284	„	4	v. o. l. Launäus st. Launoius.
„	300	„	22	v. o. l. Daneaus st. Danaeus.
„	301	„	23	v. o. l. *evenit* st. *event.*
„	372	„	3	v. o. l. Extrem st. Extem.
„	405	„	10	v. u. ist 7 zu streichen.
Bd. 4 „	13	„	10	v. u. l. Präpositionen st. Präpositionem.
„	13	„	3	v. u. l. erschienenen st. erschienen.
„	33	„	6	v. u. l. Crell st. Cell
„	112	„	12	v. u. ist hinter „definieren“ einzufügen „[23])“.
„	191	„	8	v. u. l. zäher st. jäher.
„	205	„	7	v. u. l. *Sadeelis* st. *Sadeclis.*
„	227	„	19	v. u. l. Dogmatiken st. Dogmatikern.
„	334	„	12	v. u. l. Brunnquell st. Brunnenquell.
„	364	„	2	v. u. l. Bd. 2, 2 st. Bd. 2, 1.
„	430	„	5	v. o. l. ihr st. ihnen.
„	438	„	14	v. u. l. temperativen st. temparativen.

Siebentes Buch.

Die Entwicklung der lutherischen Orthodoxie im Gegensatz zu der reformierten Theologie.

Kap. LVI.

Der zweite Abendmahlsstreit und Melanchthons Auffassung der substanziellen Gegenwart Christi im heiligen Abendmahl.

1. Bei der Erörterung der philippistischen Streitigkeiten war ein Eingehen auf die Gegensätze in der Auffassung des heiligen Abendmahls deshalb noch ausgesetzt[1]) worden, weil diese Händel eng mit dem gleichzeitigen Kampf zwischen den strengen Lutheranern und den reformierten Theologen in Genf und anderwärts zusammenhängen. Andererseits muß, wenn die Vorgänge im zweiten Sakramentsstreit zutreffend verstanden und gewürdigt werden sollen, die Stellung, die Luther sowohl wie Melanchthon nach Zwinglis Tode zur Abendmahlsfrage eingenommen haben, genauer und richtiger bestimmt werden, als wie es bisher üblich war. Man hat eben noch immer allzu viel Vertrauen zu gewissen, anscheinend sicher feststehenden, weil seit alters überlieferten Annahmen, die jedoch einer sorgfältigen Prüfung nicht standhalten.

Einmal nämlich setzt man, was an sich richtig ist, voraus, daß Calvin mit seiner Abendmahlslehre eine mittlere Linie zwischen Luther und Zwingli inne gehalten habe. Auf Grund dieser Ansicht erscheint es geradezu wie selbstverständlich, als wäre auch schon im sechzehnten Jahrhundert der Unterschied zwischen Cal-

[1]) S. Bd. 2 S. 327.

vin und Zwingli allgemein so beachtet und in Anschlag gebracht worden[2]), daß man durchweg den Calvinismus für etwas wesentlich anderes als den Zwinglianismus gehalten hätte. Aber seitdem sich Calvin mit den Zürichern im *Consensus Tigurinus* geeinigt und vollends Westphals Angriffe mit größter Schärfe abgewehrt hatte, hielten jedenfalls die Lutheraner ihn und seine Anhänger nicht weniger für Sakramentierer als die deutschen Schweizer und bekämpften ihn als einen überaus gefährlichen Gegner sogar mit sehr viel größerer Leidenschaft als etwa Bullinger, den sie immerhin als aufrichtiger beurteilten. Mochten sie also ihre Gegner mehr und mehr als Calvinisten und nicht mehr so oft wie früher auch als Zwinglianer bezeichnen[3]), so hat dieser Wechsel der Benennung doch nicht etwa die Bedeutung, daß man in dem Calvinismus eine der eigenen Überzeugung näher stehende Ansicht als in dem Zwinglianismus anerkannt hätte.

Ferner ist es ein freilich schon von Peucer aufgebrachter[4]) Irrtum, wenn man, abweichend von der bereits von Löscher unter Berufung auf Bossuet und Ludwig Lavater vorgetragenen[5]) richtigeren Einsicht, Melanchthon und Calvin für die Vertreter von wesentlich gleichen Anschauungen vom Abendmahl hält. Vielmehr wird es sich weiterhin zeigen, daß Melanchthon dauernd an einer substanziellen Gegenwart des ganzen Christus beim Vollzuge des Abendmahls festgehalten hat, während Calvin trotz der sonst zwischen beiden vorhandenen Übereinstimmungen in diesem geradezu entscheidenden Punkte eine wesentlich andere Auffassung vertrat.

Endlich beachtet man nicht genügend den Unterschied zwischen Luthers in seinen Schriften gegen Zwingli entwickelten Anschauungen vom Abendmahl und von Christi Person und andererseits seinem nach Zwinglis Tode beobachteten Verhalten zu solchen Theologen, die ihm in seiner Christologie zwar nicht zu fol-

---

[2]) Doch hat noch 1868 H. Schmid in seinem Buch über den Kampf der lutherischen Kirche um Luthers Lehre vom Abendmahl S. 137 den alten lutherischen Standpunkt vertreten, daß „kein wesentlicher Unterschied in der Abendmahlslehre zwischen Calvin und Zwingli“ bestehe.

[3]) S. Bd. 3 S. 243.

[4]) C. Peucer, Tractatus historicus de Melanchthonis sententia de controversia coenae Domini. Ambergae 1596. p. 40: Nec moror judicia profanorum, qui me execrabuntur, quod Calvinistam ex Melanchthone faciam; sed recte judicantes respicio.

[5]) V. E. Löscher, Ausführliche Historia motuum zwischen den Evangelisch-Lutherischen und Reformierten Bd. 2 1708 S. 39.

gen vermochten, aber an Christi wirklicher Gegenwart im Abendmahl doch irgendwie festhielten. Durch diese Stellung aber, die Luther sozusagen offiziell einnahm, hat er zusammen mit Melanchthon die Grundlage des Bekenntnisstandes gelegt, der nach seinem Tode in Kursachsen herrschte, bis er nach der Katastrophe von 1574 erst 1576 auf dem Konvent zu Lichtenberg endgültig abgeschafft wurde.

2. An den Ansichten über das Abendmahl und über Christi Naturen, die Luther in seinen letzten Streitschriften vor 1529 entwickelt hatte, hielt er für seine Person bis zu seinem Ende dauernd fest. Dennoch mutete er weiterhin denen, mit welchen er eine kirchliche Gemeinschaft auf Grund desselben Bekenntnisses für möglich und je nachdem auch für erstrebenswert hielt, nur die Anerkennung solcher Lehren zu, für die ihm selbst die biblische Begründung unzweifelhaft feststand, nicht aber auch die der freieren Spekulationen, von deren Notwendigkeit er zwar persönlich überzeugt war, für die er jedoch selbst nur eine annähernde Richtigkeit und daher auch bloß subjektive Gültigkeit in Anspruch nahm. Dies betraf insbesondere seine, wie ihm wohl bewußt war, in Abhängigkeit von der nominalistischen Scholastik vertretenen Ansichten über das auch der Menschheit Christi zuzuschreibende *esse diffinitive* und *repletive*. Denn er machte, wie früher gezeigt ist[6]), den ausdrücklichen Vorbehalt, daß es sich mit der Art der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl auch wohl anders verhalten könne. Aber diese Gegenwart selbst stand ihm auf Grund der wörtlich zu verstehenden Einsetzungsworte unerschütterlich fest. Und nur die Anerkennung dieses Sachverhalts verlangte er von denen, die er für Genossen desselben kirchlichen Bekenntnisses halten sollte. Soweit er nun meinte oder auch nur hoffte, daß andere mit ihm hierin einig sein oder auch wohl noch werden könnten, kam er ihnen bis zur Grenze der ihm irgend erlaubt erscheinenden Nachgiebigkeit entgegen, um sie, wenn auch bloß allmählich, schließlich doch noch für seinen Standpunkt zu gewinnen. So ist er schon 1523 und dann wieder 1533, 1535, 1538, 1542 gegenüber den böhmischen Brüdern verfahren[7]). So

[6]) S. Bd. 3 S. 110f.

[7]) Vgl. Th. Diestelmann, Die letzte Unterredung Luthers und Melanchthons über den Abendmahlsstreit. 1874. S. 142ff. In dieser verdienstlichen Monographie, die merkwürdiger Weise in der neueren Literatur, insbesondere auch in den Literaturangaben der gangbaren Lehrbücher, gar nicht mehr

hat er 1536 die Wittenberger Konkordie mit Bucer und den Oberdeutschen, einschließlich den Baselern, eingehen können und an ihr bis an sein Lebensende festgehalten[8]). So hat er sich nach dem Zustandekommen dieser Einigung einige Jahre hindurch sogar auch zu den Zürichern freundlich gestellt, bis er dann doch wieder den Bruch mit diesen durch seine von ihnen nachdrücklich zurückgewiesene[9]) Beurteilung Zwinglis als Nestorianers herbeiführte und 1543 seine Beziehungen zu ihnen endgültig abbrach[10]). Demgemäß war denn auch die heftige Polemik gegen die Sakramentierer in Luthers Kurzem Bekenntnis von 1544 allein gegen die Züricher und ihre Gesinnungsgenossen gerichtet.

Andererseits ist Luther sowohl gegen die böhmischen Brüder wie gegen Bucer und andere zwischendurch auch wiederholt von starkem Mißtrauen erfüllt gewesen. Dieser Stimmung pflegte er jeweilen in seiner schonungslosen Art schroffen Ausdruck zu geben. Auch Melanchthon, dessen Abweichungen von Luthers Abendmahlslehre später festzustellen und zu würdigen sein werden, meinte dann und wann, wegen dieser seiner Heterodoxien durch Luthers Zorn bedroht zu sein und sich mit der Möglichkeit eines Wegzugs von Wittenberg vertraut machen zu müssen. Als er zuerst 1537 mit diesem Gedanken spielte[11]), hatte Luther in der Tat Zweifel an der Orthodoxie der Ansichten Melanchthons vom Abendmahl, wollte ihn aber nicht als Arbeitsgenossen verlieren, sondern nur für ihn beten[12]). Dennoch wurde in den folgenden Jahren durch die Treibereien von Amsdorff und anderen Gegnern Melanchthons Luthers Vertrauen zu diesem nicht mehr ernstlich erschüttert. Als aber 1543 Luther nicht nur gegen Bucer, sondern auch gegen Melanchthon wegen der Abendmahlslehre im Kölner Buch längere Zeit verstimmt war und sogar zu einem öffentlichen schärferen Auftreten gegen beide geneigt erschien, erwiesen sich Melanchthons schwere Befürchtungen schließlich wieder als gegenstandslos. Ja es wurde ihm damals nicht einmal

---

beachtet zu werden pflegt, ist Luthers und Melanchthons späteres Verhalten zu den das Abendmahl betreffenden Fragen zum letzten Male eingehend und unter ständigem Zurückgreifen auf die Quellen untersucht und dargestellt. Dadurch sind die älteren Leistungen gleicher Art, sowie sie in den Werken von Löscher, Salig, Planck, Ebrard, Schmid u. a. vorliegen, vielfach überholt.

[8]) Ebenda S. 203. 258.

[9]) Analecta Lutherana. Herausg. von Th. Kolde. 1883. S. 344ff. Vgl. C. Pestalozzi, Heinrich Bullinger. 1858. S. 215.

[10]) De Wette 5, 587. [11]) C. R. 3, 420. [12]) C. R. 3, 428.

schwer, Luthers Unmut zu besänftigen, da er die Verantwortung für den Artikel über das Abendmahl in jener Kirchenordnung, einfach ablehnen konnte[13]). Und noch einmal sind 1545, nach dem Bekanntwerden von Bullingers heftiger Antwort auf Luthers Kurzes Bekenntnis, auch wieder die Beziehungen zwischen den beiden Wittenberger Reformatoren so wenig klar gewesen, daß Melanchthon es damals nicht einmal wagte, einen ihm zur Bestellung mitgeteilten Brief Calvins Luther zu übergeben. Doch auch diese persönliche Entfremdung ging nach einiger Zeit, ohne zu einer Entzweiung zu führen, vorüber, und in den letzten Monaten seines Lebens befanden sich Luther und Melanchthon wieder in vollster Harmonie[14]).

Außer über den ersten liegt uns über alle diese Vorgänge kein Zeugnis aus Luthers Feder selbst vor, sondern wir wissen von ihnen bloß aus Melanchthons, Brücks und anderer vertraulichen Briefen und Berichten, deren Mitteilungen freilich mehrfach nur auf bloßem Hörensagen beruhten. Immerhin ist an deren Hauptinhalt wohl kein Zweifel möglich, mag auch Melanchthon in seiner Angst und Bitterkeit manches, worüber er zu klagen hatte, übertrieben und jedenfalls schwerer genommen haben, als es von Luther wirklich gemeint war. Denn Cruciger hatte gewiß recht, wenn er 1544 einmal über Luther schrieb[15]): *Nostrum quidem prorsus existimo commodius sentire, quam interdum loquitur, cum effervescit.* Daher ist denn auch das Urteil über Luthers Verhalten sei es zu Melanchthon und seinen Freunden, sei es darin, wie er sich zu der Frage nach der Duldung gewisser von der seinigen abweichenden Ansichten über das Abendmahl stellte, nicht auf Grund seiner mehr oder weniger ungehaltenen Aussprüche oder wohl gar auch Drohungen zu bilden. Sondern maßgeblich sind dafür vielmehr nur teils seine offiziellen Äußerungen, teils die unbestreitbare Tatsache, daß er manche Schritte, die man ihm, ob mit Recht oder Unrecht, zutraute, schließlich einfach unausgeführt gelassen hat. So fand Georg Major, als er sich vor seiner Reise zu dem im Januar 1546 beginnenden Religionsgespräch zu Regensburg von

[13]) Histori deß Sacramentstreits (1584) 1591 (verfaßt von Selnecker, Kirchner und Chemnitz) S. 473: „Darüber Lutherus sehr bewegt, unnd auch Philippum darüber . . . . . hat zur rede gestellet. Welcher sich damit entschüldigt, das nicht er, sondern Bucerus denselben Artikel gestellet, unnd da gleich er, Philippus etwas davon geschrieben, sey doch dasselb hernach außgelassen, und deß Buceri ding dafür gesetzet.“ Vgl. ebenda S. 464.

[14]) Vgl. Diestelmann S. 292—305. [15]) C. R. 5, 498.

Luther verabschiedete, am Eingang zu dessen Zimmer die von diesem geschriebenen Worte: *Nostri professores examinandi sunt de coena Domini.* Auf seine Frage, was diese Inschrift zu bedeuten habe, ermahnte Luther ihn zwar zu einem energischeren Bekennen und Auftreten, und Major versprach sich danach treulich zu richten und empfing Luthers Segen zu seiner Reise[16]). Aber hiermit hatte es auch sein Bewenden, und die Ausführung jener Absicht wäre auch wohl unterblieben, wenn Luther nicht schon im folgenden Monat gestorben wäre.

Sehr viel wichtiger ist die von Peucer überlieferte[17]) Nachricht, daß Amsdorff 1544 Luther zur Aufstellung einer verpflichtenden Bekenntnisformel *de duabus naturis et de unione hypostatica*[18]) zu bestimmen gesucht, aber von ihm die abweisende Antwort erhalten habe, wenn er etwas derartiges unternähme, würde er wohl mehr Widerstand als Zustimmung finden. Diese Angelegenheit und Streitsache gehe nur ihn persönlich an; er werde sie an seinem Teile durchfechten; aber er verlange nicht auch von anderen, daß sie sich wider Willen auf seine Ansicht darüber verpflichteten. Ebenso berichtet[19]) Peucer, daß Luther, als er 1544 von Melanchthons und Crucigers Vorhaben gehört habe, einer etwaigen Maßregelung durch den Wegzug von Wittenberg zuvorzukommen, jenen zu sich beschieden und ihn mit den Worten beruhigt habe: *Causa haec mea est, quam tuebor sine te: tu maneas sane in sententia contraria, si veriorem esse judicas: nec mihi tuo vel patrocinio vel auxilio opus est.* Daß es sich auch hier nur um die Meinungsverschiedenheit wegen der Ubiquität und ähnlicher Fragen gehandelt hat, ist nicht zu bezweifeln. Denn wenn vielmehr die für Luther allerdings entscheidende Anerkennung der wirklichen Gegenwart von Christi Leib und Blut im Abendmahl in Frage gestanden hätte, so würde er ganz gewiß auch nicht Melanchthons etwaigen Widerspruch für zulässig und dessen Bleiben in Wittenberg bloß deshalb für wünschenswert gehalten haben, weil er seine von ihm so hochgeschätzte Mitarbeit nicht hätte

[16]) Histori des Sacramentstreits. S. 499f. J. Wigand, De sacramentariismo. Lipsiae 1584. fol. 389v.

[17]) C. Peucer, Historia carcerum. Tiguri 1605. p. 143. De sent. Mel. p. 26. Vgl. Diestelmann S. 276f.

[18]) Daß es sich in der von Amsdorff gewünschten Formel nur um diese Frage gehandelt haben kann, ergibt sich aus dem Zusammenhang der Darlegungen in Peucers Hist. carcerum von p. 138 an.

[19]) De sent. Mel. p. 25f. Vgl. Diestelmann S. 282ff.

entbehren wollen. Aber Melanchthon hat, wie später genauer zu zeigen sein wird, die wahre und substantielle Gegenwart Christi im Sakrament dauernd vertreten, und Luther wird dies trotz seiner vorübergehenden Zweifel daran im ganzen sehr wohl bekannt gewesen sein. So aber konnte er Melanchthons sonstige Abweichungen von seinen theologischen Konstruktionen wohl für erträglich halten, wie er selbst denn auch niemals daran gedacht hat, sich von seinem alten Helfer und Freunde zu trennen[20]). Haben doch auch wieder sämtliche Wittenberger Theologen im März 1545 ihrem Landesherrn ein einmütiges Gutachten erstattet[21]), in dem sie sich unter scharfer Beurteilung der Schweizer gegen deren Zulassung zum Schmalkaldischen Bunde aussprachen. Vor allem aber hat Luther in Übereinstimmung mit früheren Urteilen gleicher Art noch einmal 1545 in der Vorrede[22]) zu seinen gesammelten Werken Melanchthons *Loci communes*, trotz deren von der seinigen völlig abweichenden Lehre von der *communicatio idiomatum*, als das beste methodische Buch ausgezeichnet, durch das ein Theologe und Bischof gut und überreichlich gebildet werden könne.

Auch Luther selbst hat sich in seinen späteren Jahren noch wiederholt über die *communicatio idiomatum* ausgesprochen. In seinen Ausführungen[23]) darüber aber ist er ebenso wie in seinem Kurzen Bekenntnis auf die Ubiquität überhaupt nicht mehr zurückgekommen[24]). Vielmehr begnügte er sich damit, als die göttlichen Eigenschaften, die Christo auch nach seiner Menschheit mitgeteilt und zu eigen seien, die Unsterblichkeit, die schöpferische Allmacht und die Unendlichkeit hervorzuheben. Von der Allgegenwart des *esse repletive* dagegen schweigt er nun, während er das *esse diffinitive* allerdings noch immer für die jedenfalls nicht lokal aufzufassende Gegenwart Christi im Abendmahl in Anspruch nimmt[25]). Einmal aber hat er sogar ein Eingehen auf die Ubi-

[20]) Über Luthers Verhältnis zu Melanchthon beachte man auch das Zeugnis, das Hieronymus Weller († 1572) in seinem 1571 dem Dresdener Konvent zugesandten Bekenntnis abgelegt hat: Memini Lutherum dicere: Magister Philippus ist ein from Herz, er wolte gerne die Widersacher mit guten Worten from machen. Ich waldrechte, aber er höfelt. Minime ergo ferre poterat, si quis Dominum Philippum reprehendebat, dicens: Ach sie verstehen Dominum Philippum nicht, ich aber verstehe In wol (bei Löscher Bd. 3. S. 137). [21]) C. R. 5, 720ff. Vgl. Diestelmann S. 297f.

[22]) Op. v. arg. 1, 15.

[23]) Von den Conciliis und Kirchen 1539. E. A. 25, 369ff. Von den letzten Worten Davids 2. Sam. 23, 1—7. 1543. E. A. 37, 33ff. 51. 56. 84. 88ff.

[24]) Vgl. Diestelmann S. 115f. [25]) Kurzes Bekenntnis E. A. 32, 409.

quität als überhaupt nicht zur Sache gehörig abgelehnt[26]) und zugleich bloß wieder festgestellt, daß Christus, wenn er nur wolle, überall oder an allen Orten sein könne. So scheint Luther in den letzten anderthalb Jahrzehnten seines Lebens die Annahme einer schrankenlosen Allgegenwart der Menschheit Christi jedermann freigestellt und nur die Ansicht von dessen später[27]) so genannter Multivolipräsenz für allgemein verbindlich gehalten zu haben.

Endlich liegt von bemerkenswerten Kundgebungen Luthers über den Abendmahlsstreit noch das Gespräch vor, das er vor seiner letzten Reise nach Eisleben mit Melanchthon gehalten haben soll, und von dem Hardenberg in Bremen eidlich versichert hat, daß er von diesem selbst die Kunde darüber erhalten habe. Auch andere Gewährsmänner traten als Zeugen dafür ein. Nach diesen Berichten hat Luther damals Melanchthon bekannt, der Sache vom

---

[26]) E. A. 52, 383f: „Was aber den Leib belanget, kann Christus, wenn er nur will, allenthalben oder an allen Orten sein. Darum hats ein ander Meinung mit seinem und unserm Leib. Von Allenthalben oder an allen Orten sein, soll nicht disputiret werden. Es ist viel ein ander Ding in dieser Sache; so reden auch die Schultheologen hie nicht vom Allenthalben, sondern behalten den einfältigen Verstand von der leiblichen Gegenwärtigkeit Christi.“ Nach einer Fußnote in der E. A. 52, 384 hat freilich Walch unter Berufung auf Hütters Concordia concors fol. 9 diese Stelle Luther abgesprochen und Melanchthon zugeschrieben. Aber Hütter redet auf fol. i (= 9) überhaupt nicht von dem soeben mitgeteilten Ausspruch Luthers, sondern bemüht sich nur, unter Benutzung von Quellen aus den nächsten Jahren nach 1529 zu zeigen, daß Luther seine Lehre von der omnipraesentia carnis Christi nicht, wie Hospinian behauptet hatte, nach dem Marburger Gespräch aufgegeben habe. Wichtiger ist, daß die gnesiolutherischen Herausgeber der Jenenser Ausgabe von Luthers Schriften Bd. 9 Bl. 375 jene Stelle ohne kritische Beanstandung mitteilen und daß Chemnitz in seiner Repetitio sanae doctrinae de vera praesentia corporis et sanguinis Domini in coena. Lipsiae 1561. p 14s. sie in lateinischer Übersetzung zitiert und sich ausdrücklich auf sie stützt. So aber wird sie einfach als echt zu gelten haben. Walchs Annahme von ihrer melanchthonischen Herkunft ist eine durch nichts zu begründende Vermutung. Sie ist auch deshalb zu verwerfen, weil sich wohl Luther gelegentlich auf die Schultheologen, d. h. die Nominalisten, berufen hat, während für Melanchthon allein die Kirchenväter Autoritäten in der Abendmahlslehre waren.

[27]) In der Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts ist mir dieses wenn auch schlecht gebildete, so doch bequeme und bezeichnende Wort nicht begegnet. Noch Salig redet 1735 in seiner Vollständigen Historie der Augspurgischen Confession Bd. 3 S. 464 nur erst von einer „Multiquität“ des Leibes Christi, um Luthers Ansicht von dessen Gegenwart im Abendmahl zu kennzeichnen.

Abendmahl sei viel zu viel getan, auf dessen Vorschlag aber, darüber eine Schrift aufzusetzen, geantwortet, auch er habe oft daran gedacht; da so jedoch die ganze Lehre verdächtig würde, wolle er es dem allmächtigen Gott befohlen haben. „Tut ihr auch etwas nach meinem Tode.“ Nach Diestelmanns gründlichen und sorgfältigen Untersuchungen ist das Urteil, in dem er deren Ergebnis dahin zusammenfaßt[28]), daß jene Unterredung tatsächlich stattgefunden habe, wohl begründet. Unsicher ist nur, worauf Luthers Worte, daß der Sache vom Abendmahl zu viel geschehen sei, zu beziehen sind. Daß aber Luther damit, wie allerdings gelegentlich in früheren Jahren[29]), die Heftigkeit seiner Polemik gegen Zwingli und dessen Freunde habe mißbilligen wollen, ist mir, da Luther gerade noch in den letzten Wochen seines Lebens wiederholt die Sakramentierer scharf bestritten hat, weniger wahrscheinlich, als daß Paul von Eitzen recht gehabt hat, wenn er 1590 behauptete[30]), Luther habe nur zugestehen wollen, „im Sakramentstreit durch die Aufstellung und Verteidigung seiner Ubiquitätslehre der Sache zu viel getan zu haben“.

3. Calvin, der während seiner Straßburger Wirksamkeit bei verschiedenen wichtigen Handlungen der deutschen Protestanten beteiligt war, hatte den Lutheranern mindestens bis 1546[31]), wahrscheinlich aber bis zum Bekanntwerden des *Consensus Tigurinus* als einer der Ihrigen gegolten. Luther hatte eine günstige Meinung von ihm und seiner großen geistigen Bedeutung und kannte außer seiner *Institutio* sehr wahrscheinlich auch noch einige seiner anderen Schriften[32]). Mit Melanchthon aber war Calvin, seit sie zuerst 1539 auf dem Frankfurter Konvent persönlich zusammengetroffen waren, befreundet. Andererseits war Bullinger von vorn herein keineswegs dessen sicher gewesen, ob zwischen ihm und Calvin eine so völlige Übereinstimmung bestehe, wie sie ihm als die unumgängliche Bedingung einer öffentlichen Einigung zwischen der Züricher und der Genfer Kirche notwendig erschien. Das beweisen die zahlreichen kritischen und zum teil geradezu

[28]) A. a. O. S. 349. [29]) Vgl. ebenda S. 179.

[30]) Ebenda S. 75. 356; vgl. S. 50f.

[31]) So Löscher II, 5. In der Histori des Sakramentstreits S. 514 wird das Jahr 1547 angenommen.

[32]) Eingehend wird darüber gehandelt schon in der 1621 anonym erschienenen Ausführlichen Behauptung der verbesserten Augspurgischen Confession und etlicher dazu gehörigen materien. Vgl. auch Diestelmann S. 313ff. 325ff. E. Stähelin, Johannes Calvin 1863. Bd. 1 S. 225ff.

mißtrauischen Bemerkungen und Fragen, mit denen er Calvin dessen ihm zur gegenseitigen Verständigung vorgelegte Thesen[33]) zurückgab. In seiner Erwiderung[34]) aber wußte Calvin durch nachgiebiges Entgegenkommen diese Bedenken in allen Hauptpunkten so völlig zu zerstreuen, daß auch Bullinger schließlich nur eine wesentliche Übereinstimmung mit ihm feststellen konnte[35]). So gelang die von Calvin erstrebte Einigung auf die 26 Artikel des *Consensus Tigurinus*, dem sich nach anfänglichem Schwanken der Berner auch die übrigen Schweizer anschlossen. 1551 wurde der *Consensus* im Druck veröffentlicht[36]). Seitdem wußten die Lutheraner, daß sie Calvin nicht mehr als Gesinnungsgenossen betrachten durften. Alsbald aber trat er als ihr energischster und einflußreichster Gegner so sehr in den Vordergrund des nun wieder entbrennenden Abendmahlsstreits, daß sie ihn weiterhin als den eigentlichen Führer der Zwinglianer bekämpften.

Die neuen Zwistigkeiten über das Herrenmahl eröffnete 1552 eine im ganzen noch maßvoll gehaltene Schrift[37]) des Hamburger Pfarrers Joachim Westphal. Den Anlaß zu ihr hatte diesem die Befürchtung gegeben, daß die zunächst durch seinen Kollegen Äpinus beeinflußte Kirche Englands durch Laski, der seit 1550 die Londoner Fremdengemeinde leitete, dem Zwinglianismus zugeführt zu werden in Gefahr sei[38]). Doch erregte Westphals Auftreten für Luthers Abendmahlslehre, die er und die ihm folgenden lutherischen Polemiker, wie bisher besonders Amsdorff, im Sinne von Luthers Streitschriften vor 1529 auffaßten, bei den Reformierten erst Aufsehen im Zusammenhange mit den Schicksalen, die Laskis vor der blutigen Maria flüchtige Gemeinde in Dänemark, Mecklenburg, Lübeck und Hamburg erfuhr. Daß an allen diesen Orten die heimatlos gewordenen Londoner keine bleibende Zuflucht fanden, sondern unter mannigfach erschwerten Verhältnissen nach kurzer Zeit immer wieder weiter ziehen mußten, ist den dänischen

---

[33]) C. R. 35, 693ss. [34]) C. R. 35, 701ss. [35]) C. R. 35, 709ss.

[36]) Vgl. P. Christ, Züricher Konsens in Haucks RE.[3]. Bd. 21 S. 734.

[37]) J. Westphal, Farrago confusanearum et inter se dissidentium opinionum de coena Domini ex sacramentariorum libris congesta. Vgl. über den Inhalt dieser Schrift Schmid S. 151. Die Titel der weiterhin folgenden Streitschriften Westphals und der übrigen an diesen Händeln beteiligten Theologen s. bei Walch, Bibl. theol. sel. t. 2 p. 428ss. A. Ebrard, Das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte. Bd. 2 1846. S. 543f.

[38]) Vgl. C. Mönckeberg, Joachim Westphal und Johannes Calvin 1865. S. 16. 19. 23.

und den norddeutschen Lutheranern von den Reformierten stets von neuem zum schwersten Vorwurf gemacht worden. Da aber die geistlichen Führer der Flüchtlingsgemeinde mit der stillen Duldung, die man dieser zunächst in Dänemark zu gewähren gern bereit war, nicht zufrieden waren, sondern in selbstbewußter Weise Ansprüche auf freieste Religionsübung erhoben und die ihrer reformierten Abendmahlslehre entgegentretenden lutherischen Pastoren durch Disputationen widerlegen zu dürfen begehrten, konnten nach den damals allgemein herrschenden Anschauungen[39]) die lutherischen Obrigkeiten gar nicht anders verfahren, ohne die öffentliche Ruhe und Ordnung in ihren Gebieten ernstlich gefährden zu lassen[40]).

Wegen dieser Begebenheiten machte Laski in der Schweiz aufs eifrigste Stimmung gegen die Lutheraner des Nordens und ihre Abendmahlslehre. Unterstützt durch Bullinger bestimmte er Calvin dazu, Westphal mit dem ganzen Rüstzeug seiner Schlagfertigkeit und Gelehrsamkeit anzugreifen. Calvin aber ließ schon in seiner ersten Streitschrift[41]) seinem hitzigen Temperament in so ungezügelter Weise freien Lauf, daß Bullinger nicht nur mäßigend, sondern auch sachlich berichtigend einzugreifen sich genötigt sah. Doch auch so hielt er Calvins Leistung nicht für geeignet, im Namen der Schweizer Kirche, wie dieser es gewünscht hatte, veröffentlicht zu werden[42]). Daher erschien sie, ihrer heftigsten Ausfälle und mehrfacher tatsächlicher Irrtümer entledigt, mit einer Zuschrift Calvins an die Geistlichen der nunmehr vereinigten reformierten Kirchen und mit einem empfehlenden Nachwort Bullingers 1555 doch nur als eine Privatarbeit ihres Verfassers.

Calvins leidenschaftliches Aufbegehren erklärt sich vor allem daraus, daß er durch Westphals Angriffe auf sämtliche Vertreter der reformierten Auffassung des Herrenmahls jeden weiteren Erfolg seines durch den *Consensus Tigurinus* begonnenen Einigungs-

---

[39]) Wie wenig gerade auch die Reformierten selbst, da wo sie die staatliche Macht hatten, zur Duldung Andersgläubiger bereit waren, beweisen doch wohl hinreichend Servets Verbrennung, die Hinrichtung von Valentin Gentilis und noch manche andere Vorkommnisse ähnlicher Art.

[40]) Über die Geschicke der Londoner auf ihrer Reise, auf der sie schließlich in Frankfurt a. M. eine längerere Zuflucht fanden, vgl. Histori des Sakramentstreits S. 524ff. Salig Bd. 2 S. 1090ff.

[41]) J. Calvinus, Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de sacramentis eorumque natura, vi, fine, usu et fructu. C. R. 37, 1ss.

[42]) Pestalozzi S. 389ff.

werkes aufs gefährlichste bedroht finden mußte. In der Schweiz war es ihm gelungen, die untergeordneten Verschiedenheiten in der Lehre von den Sakramenten, die es auch dort gab, nahezu restlos auszugleichen. In Deutschland aber waren seit der von Bucer erreichten Wittenberger Konkordie keine allgemein bindenden Entscheidungen anderer Art mehr getroffen worden. Und Luther war etwa anderthalb Jahre nach der Herausgabe seines Kurzen Bekenntnisses bereits gestorben, ohne zunächst wieder Nachfolger auch in seiner Polemik gegen den Zwinglianismus gefunden zu haben. Mit Melanchthon aber meinte Calvin sich im wesentlichen ebenso einig wissen zu dürfen wie mit Bucer und dessen Gesinnungsgenossen[43]. So konnte es allerdings wohl aussichtsvoll erscheinen, daß sich nun doch noch die einerseits in der Wittenberger Konkordie, andererseits im Züricher Konsens hergestellte Einigung in der Abendmahlsfrage allmählich durchsetzen würde[44]). Da aber erfuhr er von Westphals Auftreten, das seine scheinbar so begründeten Hoffnungen aufs empfindlichste durchkreuzte. So sah er sich gedrungen, als Kämpfer für seinen *Consensus Tigurinus* in voller Rüstung auf den Plan zu treten und dessen Gegnern schonungslosen Widerstand zu bieten. Doch hatte er den in Westphal und seinen Freunden lebendigen Geist einer treuen und zähen Anhänglichkeit an Luther und gerade auch an dessen weitestgehende Behauptungen unterschätzt, während Bullinger bei seinen reicheren Erfahrungen sich nicht mehr ähnlichen Erwartungen wie Calvin hingab und daher auch gleichmütiger als dieser zu bleiben vermochte. Aber einmal wieder erwacht ließ sich jener Luther selbst noch überbietende Fanatismus auch durch Calvins zorniges Losfahren nicht überwinden, sondern nur erst recht entflammen. Hätte Calvin Westphal einfach gewähren lassen, so wären dessen Schriften vielleicht auch sonst nicht sonderlich beachtet worden. So aber forderte er, durch den Polen Laski aufgebracht, mit seiner Polemik gegen Westphal auch noch so manche andere rüstige und streitbare Kämpfer gleicher Richtung wider sich und seine Sache heraus. Und der Streit um das Sakrament ward ärger und unheilbarer, als er es sogar bei Luthers Lebzeiten gewesen war. Der kirchliche Protestantismus aber schied sich nun erst in seine beiden

[43]) Stähelin Bd. 2. 1863. S. 198. vgl. 193. H. Schmid, S. 147f.

[44]) Calvin schrieb am 17. 2. 51 an Bullinger (C. R. 42, 51) von der bevorstehenden Ausgabe des Züricher Konsensus: Saxonicis ecclesiis id valde profuturum spero.

Konfessionen, die sich dann länger als ein Jahrhundert in erbittertstem Kampf und auch, als dieser allmählich nachließ, noch ebenso lange getrennt und mißtrauisch gegenüberstanden.

4. Auf den ersten Schriftenwechsel zwischen Westphal und Calvin folgten in den nächsten Jahren lebhafte literarische Auseinandersetzungen[45]), in denen jenem Johannes Timann in Bremen, Erhard Schnepf, Erasmus Alber, Brenz, Andreae, Paul von Eitzen und Tilemann Heßhusen beitraten, während der reformierte Standpunkt außer von Calvin von Bullinger, Occhino, Laski, Beza, Micronius, Boquinus, Klebitz und anderen vertreten wurde. Andererseits gerieten in verschiedenen Städten, besonders in Bremen und in Heidelberg, die teils der lutherischen, teils der reformierten Richtung angehörigen Geistlichen in übeln Händeln hart aneinander. Heßhusens Hauptgegner in Heidelberg, Wilhelm Klebitz, der selbst angibt, seine Abendmahlslehre von einem englischen Exulanten Johann Pedder überkommen zu haben, vertrat in seinen Promotionsthesen eindeutig die Ansichten der Schweizer[46]). Ob Hardenberg in Bremen trotz seiner Freundschaft mit Melanchthon einfach nur als dessen Schüler einzuschätzen ist, erscheint mir unsicher, da er 1543 durch Laski zum Austritt aus der katholischen Kirche bestimmt worden und nach seiner Wittenberger Studienzeit in den Diensten Hermanns von Wied Bucer und dann auf einer Reise in die Schweiz auch Pellican und Bullinger nahe getreten war[47]). Doch erfreute er sich in seinen Bremer Händeln mit Timann und und seinen anderen Gegnern Melanchthons voller Sympathie. Andererseits mißbilligte dieser das schroffe und übermütige Auftreten Heßhusens, der gerade erst auf seine Verwendung nach Heidelberg berufen worden war, dort aber in rücksichtslosester Weise das Luthertum zur Herrschaft zu bringen suchte[48]). An dem Sa-

[45]) S. o. S. 10 Anm. 37.

[46]) Salig III, 445f. Nach Salig S. 451 ist der Streit um die anscheinend damals von Heßhusen (S. 455) aufgebrachte Zusammenstellung der Präpositionem „in, mit und unter" erst in diesem Heidelberger Kampf von 1559 ausgebrochen.

[47]) G. J. Planck, Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs Bd. 5, 2 S. 141 Anm. 199. Schmid S. 186.

[48]) Um den allerdings überaus streitsüchtigen Heßhusen gerechter zu würdigen, als es Heppe und andere parteiische Historiker getan haben, beachte man die Darstellung seiner Erlebnisse in seiner zuerst 1562 erschienen Schrift: Verae et sanae confessionis de praesentia corporis Christi in coena Domini pia defensio. Erphordiae 1583 fol. m 2 v ss. Salig hat wohl recht, wenn er S. 453 urteilt, Klebitz sei nicht viel besser gewesen als Heßhusen.

kramentsstreit selbst jedoch war weder Melanchthon noch bei seinen Lebzeiten irgend einer seiner namhafteren Schüler literarisch beteiligt.

Vielmehr hatte es Melanchthon, nachdem sich das allgemeine Interesse wieder auf die Frage nach dem Abendmahl gerichtet hatte, Jahre lang geflissentlich vermieden, sich über seine Stellung zu ihr und zu den durch sie entzweiten Richtungen überhaupt öffentlich auszusprechen. Diese Haltung verdroß vor allem Calvin, der Grund zu haben meinte, Melanchthon einfach für einverstanden mit seiner eigenen Abendmahlslehre zu halten. Hatte dieser sie doch, nachdem Calvin sie ihm zunächst brieflich mitgeteilt hatte, 1539 beim Frankfurter Konvent gebilligt[49]). Aber wenn auch Melanchthon Calvins Anschauungen als durchaus erträglich beurteilte, so folgt daraus doch nicht auch, daß er selbst nicht ganz andere theologische Mittel aufbot, um seine eigene Meinung zu gestalten und zum Ausdruck zu bringen. Diese aber dem stürmischen und kritischen jüngern Freunde nach allen Seiten hin zu enthüllen, wird er in Frankfurt und auch bei späteren Gelegenheiten gar nicht das Bedürfnis gehabt und darüber allein schon deshalb geschwiegen[50]) haben, um nicht etwa auch mit jenem in Zwiespalt zu geraten. Calvin jedoch meinte, als Melanchthon weiterhin seine Erwartung, er müßte sich zu ihrer beider vermeintlich gemeinsamen Abendmahlslehre schließlich auch ausdrücklich bekennen, immer wieder enttäuschte, daß er nur aus Furchtsamkeit nicht wage, darüber öffentlich Rede zu stehen. Um so heftiger setzte er Melanchthon zu, daß er sich endlich klar und bündig aussprechen sollte[51]). Als er damit nichts erreichte, scheute er sich schließlich nicht, sich 1557 in seiner *Ultima ad J. Westphalum admonitio* auf Melanchthons angeblich völlige Übereinstimmung mit seiner eigenen Lehre besonders aufdringlich zu berufen[52]). Er hatte auf Bullinger nicht gehört, der ihm schon am 29. 4. 1556 vorhergesagt hatte, daß sich seine Hoffnungen auf Melanchthon

[49]) Diestelmann S. 234.

[50]) In Beziehung auf einen andern Punkt urteilte Calvin selbst ganz zu derselben Zeit in einem Brief an Farel vom 16. 3. 1539 über Melanchthon: Neque vero qua in opinione sit, aut nescit aut dissimulat. C. R. 38, 2, 328. Andererseits betraf die Übereinstimmung, die Melanchthon einmal Calvin am 14. 10. 1554 aussprach, nur die mit der Abendmahlslehre zusammenhängenden christologischen Fragen, aber nicht auch jene selbst.

[51]) C. R. 40, 99; 43, 216. 489 (B373). 738 (B. 380). [B. = Bindseil].

[52]) C. R. 37, 149.

nicht erfüllen würden[53]). Bullinger selbst aber bat diesen nur wiederholt darum, er möchte seine große Autorität dazu aufbieten, daß die deutschen Lutheraner ihre schmäh- und verfolgungssüchtige Polemik gegen die Reformierten mäßigten[54]). Zanchi dagegen suchte wie Calvin Melanchthon zu einer deutlichen Äußerung über seine Abendmahlslehre zu bestimmen und stellte ihm sogar vor, er möge, da er schon ein Greis sei, die sich ihm gerade noch bietende Gelegenheit zu einem heroischen Auftreten nicht versäumen, damit er nicht, wenn sein Stündlein gekommen sei, sein Schweigen noch bereuen müsse[55]).

Andererseits redete Melanchthon sein früherer Wittenberger Kollege und naher Freund, der damals als Dichter berühmte Johannes Stigel in Jena, schon am 1. 12. 1555 eindringlich zu[56]), daß er Calvins unverschämtem Werben für seine Abendmahlslehre entgegentrete, und bat ihn *propter gloriam Christi*, daß, da er nach seinen eigenen Aussagen der Ansicht Calvins fern stehe, er sich auch öffentlich zu diesem Standpunkt bekenne. In derselben Richtung bewegten sich ein Jahr später die Vorhaltungen[57]) von Gallus, der gleichfalls Melanchthons von den Zwinglianern in ihrem Interesse mißdeutetes Schweigen für schädlich erklärte und es beklagte, daß von ihm schon seit langer Zeit keine Äußerungen mehr über das Abendmahl vorlägen, auf die man sich gegen die Behauptungen der Zwinglianer berufen könne.

Vor allem wohl unter dem Eindruck dieses Schreibens seines einflußreichen ehemaligen Gegners traf Melanchthon in dem folgenden Jahre 1557 seine von allen Seiten so lebhaft begehrte Entscheidung. Zunächst geschah das bereits im Januar bei den freilich aus anderen Gründen[58]) gescheiterten Verhandlungen mit Flacius zu Coswig. Denn Melanchthon nahm hier, ganz in Übereinstimmung mit seiner letzten Zustimmung[59]) zur Verwerfung des Zwinglianismus vom Jahre 1545, ohne Schwanken den zweiten der ihm von den sächsischen Geistlichen vorgelegten Artikel an[60]), in dem die Irrtümer der Papisten, Interimisten, Anabaptisten und Sakramentierer schlechtweg zurückgewiesen werden[61]). Ob freilich diese Erklärung, die immerhin die Lutheraner beruhigt haben wird, den Reformierten überhaupt zur Kenntnis gekommen

[53]) C. R. 44, 123. [54]) B. 384. 424. [55]) B. 420s.
[56]) C. R. 8, 621. [57]) C. R. 8, 934 (25. 12. 1556).
[58]) S. Bd. 2 S. 361. [59]) Vgl. o. S. 7 Anm. 21. [60]) C. R. 9, 39.
[61]) C. R. 9, 36 cf. 54. 60. 68.

ist, kann man wohl bezweifeln. In einem Briefe vom 3. 8. 1557 aber beklagte sich Calvin in gereiztem Tone, daß Melanchthon nun schon länger als zwei Jahre seine Briefe unbeantwortet gelassen habe[62]). Seitdem ist von Melanchthon nur noch ein einziger kurzer Brief[63]) an Calvin vom 8. 10. 1557 vorhanden, dessen Mitteilungen nur so verstanden werden können, daß sein Verfasser sich mit diesem im Gegensatz zu den Gnesiolutheranern noch immer einig wußte. Daher aber wird Melanchthon im Unterschiede von den Lutheranern Calvin nicht auch einfach als Zwinglianer beurteilt, sondern dessen Verschiedenheit von diesen zutreffend gewürdigt haben. Oder man müßte, wozu jedoch kein zureichender Grund vorliegt, annehmen, daß er Calvin gegenüber ein falsches Spiel getrieben habe. Denn gerade eine Woche vor jenem seinem letzten Briefe an Calvin hatte Melanchthon am 1. 10. 1557 dem Gönner der Gnesiolutheraner, Johann Friedrich dem Mittleren, ausdrücklich erklärt[64]), daß nicht nur der Papisten grausame Idololatrie, sondern auch Zwinglis Irrtum verdammt werden müßte. Dann aber mißbilligte[65]) Melanchthon in einer dem Präsidenten des Wormser Religionsgesprächs eingereichten Protestation vom 21. 10. 1557 auch offiziell Zwinglis Lehre. In den Artikeln ferner, die er im Dezember desselben Jahres seinen Kollegen in Worms vorlegte, bezeichnete[66]) er es als unrecht, wenn „Zwingli und andere allein dieses sagen, daß der Herr Christus nicht wesentlich da sey und daß dieses Zeichen [des Sakraments] allein ein äußerliches Zeichen sey, dabei die Christen ihr Bekenntniß thun und zu kennen sind". Dieselben Redewendungen verwarf[67]) er noch einmal in einem Bedenken vom 4. 3. 1558.

Den Reformierten muß Melanchthons Entscheidung höchst unerwartet gekommen sein. Hatten sie doch meinen können, er habe sich vielmehr zu ihrer Auffassung bekennen wollen, als er gerade erst neuerdings in seiner Auslegung des Kolosserbriefs als Ergebnis der Himmelfahrt Christi dessen räumliche Gegenwart zur Rechten Gottes anerkannt hatte[68]). Und nun nahm er gegen

---

[62]) C. R. 44, 556 = B. 417. [63]) C. R. 9, 328s = 44, 659.
[64]) C. R. 9, 311. [65]) C. R. 9, 352s. [66]) C. R. 9, 410s.
[67]) C. R. 9, 473.
[68]) B. 420; cf. C. R. 15, 1270s. Melanchthons Enarratio epistolae Pauli ad Colossenses erschien im Druck zwar erst 1559. Im Kolleg aber hatte er sie schon 1556 vorgetragen, und Zanchi lag 1557 ein handschriftliches Diktat Melanchthons über Col. 3 vor. Vgl. B. 420.

Zwingli und seine Gesinnungsgenossen öffentlich Partei. Deswegen stellte ihn Bullinger in einem Schreiben vom 7. 3. 1558 zur Rede[69]). Er sprach ihm seinen Schmerz darüber aus, daß in jener Wormser Protestation zwar die Wiedertäufer, Osiander, Schwenckfeld und andere verschont, Zwingli jedoch allein ausdrücklich genannt und seine Lehre verdammt worden sei. Damit seien zugleich aber auch die Schweizer Kirchen im Widerspruch mit Melanchthons bisherigen Einigungsneigungen verdammt worden. Überdies werde jeder Zusammenschluß mit den Schweizern auch durch das neue Bekenntnis[70]) Melanchthons und der anderen Wormser Kollokutoren zur Augsburger Konfession und zu deren Apologie vereitelt werden, da deren zehnter Artikel unverändert bestehen bleiben solle. Auch diese Vorhaltungen ließ Melanchthon gelassen an sich abgleiten, sandte aber ein Jahr später seine *Responsiones ad impios articulos Bavaricae inquisitionis* mit einem kurzen und inhaltsleeren Brief[71]) an Bullinger. Sofort antwortete dieser in einem mehr als sechs Druckseiten füllenden Schreiben[72]) vom 30. 3. 1559, in dem er auch wieder auf die Abendmahlsfrage ausführlich einging. Er kritisierte vor allem Melanchthons seit der Apologie der Augsburgischen Konfession vertretene[73]) Formel: *vere et substantialiter sacramento adesse Dominum*, und wollte lediglich eine Gegenwart Christi in seinem Geist, seiner Macht, Herrlichkeit und Gnade anerkennen, indem er das Abendmahl nur sakramental und geistig durch den Glauben genossen werden ließ. Insofern folgerte er aus den die Ubiquität ausschließenden Ausführungen in Melanchthons nun auch im Druck vorliegendem Kolosserkommentar, daß Christi Gegenwart im Abendmahl nicht als eine körperliche oder fleischliche, sondern als eine mystische und geistige zu verstehen sei, die in ihrer Art nicht minder wahr als die körperliche sei. So suchte er Melanchthon doch noch auf seine Seite herüberzuziehen. Und dabei verschmähte nun auch er es nicht, wie zwei Jahre früher Zanchi, auf Melanchthons hohes Alter und seine vorzeitige Entkräftung durch Arbeit und Kummer hinzuweisen, um ihm vorzustellen, daß er vor dem ihm demnächst bevorstehenden göttlichen Gericht auch über seine Unterlassungen werde Rechenschaft ablegen müssen.

---

[69]) B. 430ss. [70]) C. R. 9, 371. [71]) C. R. 9, 751.
[72]) B. 444ss.
[73]) Auch in der Repetitio C. A. hatte Melanchthon gelehrt, vere et substantialiter adesse Christum. C. R. 28, 418.

Im Unterschiede von Bullinger hat Calvin, soweit die noch vorhandenen Briefe darüber Aufschluß gewähren, Melanchthon die Verurteilung des Zwinglianismus nicht auch zum Vorwurf gemacht, sondern nur fortgefahren, ihn wie bisher mit Aufforderungen zu einem energischen Hervortreten gegen die Artolatrie zu bearbeiten[74]). Da Calvin Zwinglis Abendmahlslehre nicht eben hoch einschätzte und sich bewußt war, sie mit der seinigen weit überboten zu haben, brauchte er sich durch Melanchthons Entscheidung gegen Zwingli ja auch nicht mit getroffen zu fühlen, während freilich Bullinger und die anderen deutschen Schweizer alles, was gegen Zwingli gesagt und getan wurde, zugleich auf sich selbst bezogen und es stets recht übel vermerkten, wenn sie diesen von anderen nicht mit der gleichen Anerkennung behandelt sahen, die sie selbst ihm pietätvoll bewahrten.

5. Die Hauptfrage jedoch besteht darin, wie Melanchthon selbst über das Herrenmahl und Christi Gegenwart in ihm gedacht hat. Denn erst wenn über sie einigermaßen Klarheit gewonnen ist, wird auch sein Verhalten in dem Streit zwischen den Gnesiolutheranern und den Reformierten zutreffender beurteilt werden können, als wenn man sich kritiklos nur von äußern Eindrücken oder von der hergebrachten Meinung leiten läßt, daß Melanchthons spätere Abendmahlslehre mit derjenigen Calvins im großen und ganzen einfach übereinstimme. Zu dieser Annahme nämlich paßt es schon recht wenig, daß sich Melanchthon gerade wieder 1557 ausdrücklich zu den nicht nur in der Augsburgischen Konfession, sondern auch in deren Apologie niedergelegten Ansichten bekannt hat. Überdies hat er sich in denselben Jahren bei verschiedenen Gelegenheiten auch darauf berufen, daß in wichtigen Fragen Luther ganz mit ihm einverstanden gewesen sei[75]).

[74]) C. R. 44, 557s = B 417s; 45, 386s = B 437.

[75]) S. u. S. 21 Anm. 93. Meine Bd. 1 S. 279ff. vorliegende Behandlung der Stellung Melanchthons zu Luthers Abendmahlslehre, in der ich zu einseitig Galles Ausführungen gefolgt bin, wird oben im Text besonders dahin berichtigt, daß seine und Luthers tatsächlich bestehende Übereinstimmung, wenn auch nicht in der Christologie, so doch in der Grundfrage nach der wirklichen Gegenwart Christi im Abendmahl zutreffender bestimmt wird. Auch habe ich mich durch Löscher II, 32 davon überzeugen lassen, daß Melanchthons Angabe (C. R. 2, 822), er sei 1535 nuncius alienae sententiae gewesen, nicht auf Luthers, sondern nur auf Bucers Ansicht richtig bezogen werden kann. Denn es kam ihm, als er dies schrieb, zunächst vor allem darauf an zu hören, quid respondeant nostri. Vgl. auch C. R. 2, 823: Tantum sententias Buceri huc pertuli.

Allerdings hat die Übereinstimmung Melanchthons mit Luther schon früh ihre bestimmten Grenzen gehabt. Schon 1527 vertraute er gewisse Zweifel an dessen Lehre der zuverlässigen Verschwiegenheit seines Busenfreundes Camerarius in griechischer Sprache an[76]). Er scheint damals den Verdacht gehabt zu haben, daß Luther eine σύμμιξις τοῦ ἄρτου τε καὶ σώματος τοῦ Χριστοῦ annehme. Dann hat er doch bald eingesehen, daß Luther Christi Gegenwart keineswegs im Sinne eines *esse localiter* verstehe, *sed illo modo, quo Christi persona seu totus Christus praesens est omnibus creaturis*[77]). So trat er nun bis 1531 mit Überzeugung für Luthers und gegen Zwinglis Sache ein[78]). Dann aber scheinen ihm, angesichts der ihm so wichtigen Zeugnisse des kirchlichen Altertums, gegen Luthers Lehre von der Ubiquität der Menschheit Christi Bedenken aufgestiegen zu sein[79]). Und weiterhin war und blieb es vor allem dieses Theologumenon, an dem er immer entschiedener Anstoß nahm, da er es einfach für eutychianisch hielt[80]).

Zugleich damit verwarf Melanchthon dauernd die Annahme jeglicher *inclusio Christi in panem*[81]) und die sich hieraus ergebende Artolatrie[82]). Diese beiden Irrtümer aber sah er zunächst nur in der katholischen Lehre von der Transsubstantiation und in dem papistischen Ritus der Adoration des Sakraments begangen. Doch galten ihm jedenfalls auch gewisse Freunde Luthers, wie Wenceslaus Link[83]) und Amsdorff, als Vertreter von Artolatrie[84]). Luthern selbst dagegen, der 1542 ja auch den Ritus der Elevation in Wittenberg endgültig abschaffte, konnte Melanchthon ein solches *peccatum in excessu* in keiner Richtung mehr schuld geben. Später aber warf er Westphal, Timann und ihren Gesinnungsgenos-

[76]) C. R. 1, 920. Vgl. Fr. Frank, Die Theologie der Concordienformel Bd. 3 1863. S. 10. [77]) C. R. 2, 224. Vgl. Frank S. 17.

[78]) Cf. C. R. 2, 25: Ego mori malim quam hoc affirmare, quod illi affirmant: Christi corpus non posse nisi in uno loco esse.

[79]) S. Bd. 1 S. 280 Anm. 7. [80]) Cf. Peucer, De Mel. sent. p. 30.

[81]) C. R. 8, 278.

[82]) C. R. 8, 362. 524. 529. 677. 782. 845. 891. 903; 9, 115. 138. 154. 167. 565. 575. 616. 751. 783. 947. 953. 1030. 1034.

[83]) C. R. 9, 848: „Diese Regula ist und bleibet Wahrheit: kein Ding kann Sacrament seyn außer der Action, die der Herr Christus instituirt und eingesetzet hat. Und hat Doct. Luther diese Regulam ihme sehr wohl gefallen lassen, so doch etliche grobe, trunkene Theologi dieselbe vor 20 Jahren angefochten haben, und nämlich D. Wenzeslaus Link."

[84]) Cf. C. R. 9, 1030.

sen immer wieder Artolatrie vor[85]). Dazu bewogen ihn vor allem auch mancherlei Vorkommnisse an verschiedenen Orten Norddeutschlands, wo Erasmus Sarcerius[86]) und andere die geweihten Abendmahlselemente in durchaus abergläubischer Art auffaßten und behandelten[87]). Doch sind in diesem völlig unprotestantischen Verhalten mancher lutherischer Geistlicher nicht etwa, wie Galle meint, „Ausgeburten der Lehre Luthers" zu erblicken, sondern Nachwirkungen einer alten Gewöhnung an die Lehre von der Transsubstantiation, die freilich Luther wenigstens noch in den ersten Jahren der Reformation bis zu einem gewissen Grade geduldet, für seine eigene Person jedoch abgelehnt hatte[88]).

Um nun alle solche Verkehrungen der nach seiner Ansicht von dem kirchlichen Altertum bezeugten Auffassung vom Abendmahl von Grund aus abzuwehren und auszuschließen, hatte Melanchthon, dessen Gedanken sich schon seit einigen Jahren in dieser Richtung bewegten[89]), bereits 1541 auf dem Religionsgespräch zu Regensburg den Grundsatz aufgestellt[90]): *Deus non est alligandus, ubi ipse se non alligat. Christus non alligavit se ad panem extra usum, quia adest propter hominem, non propter panem.* Daraus ergaben sich ihm die beiden Regeln zur zutreffenden Würdigung der Sakramente überhaupt, auf die er später immer wieder zurückgriff: *1) Ceremonia non habet rationem sacramenti, i. e. non est signum gratiae Dei placens, cum aliquid instituitur extra et praeter verbum Dei*[91]); *2) Ritus extra usum institutum non habet rationem sacramenti*[92]). Beiden Regeln, be-

---

[85]) S. o. 19 Anm. 82.

[86]) C. R. 9, 409. 485. 848. 850. 962.

[87]) C. R. 9, 470f. 849f. 962. Vgl. Galle, Versuch einer Charakteristik Melanchthons als Theologen. 1840. S. 449f.

[88]) S. Bd. 3 S. 83. [89]) C. R. 3, 504. 514.

[90]) C. R. 4, 249. 264.

[91]) C. R. 21, 869; cf. 9, 156. 431. 471. 499. 626.

[92]) C. R. 8, 178. 397. 660; 9, 156. 157. 189. 371. 408. 409. 410. 472. 485. 500. 627. 765. 848. 941; 23, 66; 28, 418. W. Köhler, Zwingli und Luther Bd. 1 (1924) S. 610, folgert aus dem von ihm mitgeteilten Satze Wenzel Links, die leibliche Gegenwart vollziehe sich „in Kraft seines Wortes", „darum die Mäuse und Würmer solches nicht essen", hier werde „die Abgrenzung vom Katholicismus vollzogen, daß die Realpräsenz nur in usu gilt. Darauf hatte Luther bisher nicht reflektiert." Demnach wäre Link als Melanchthons Vorgänger in der Betonung des in usu anzusehen. Doch stimmt dazu nicht Melanchthons o. S. 19 Anm. 83 mitgeteiltes abschätziges Urteil über Link.

zeugt[93]) Melanchthon, habe Luther zugestimmt; ferner entspreche der zweiten auch die Wittenberger Konkordie, die keine papistische Artolatrie vertrete[94]). Westphal jedoch habe beide Sätze bestritten[95]).

Die bisher festgestellten Ansichten und Grundsätze Melanchthons ziehen deutlich eine Grenze, über die hinaus ihm ein Abweichen nach rechts ohne weiteres unmöglich war und direkt verwerflich erschien. Daß er sich andererseits aber auch nach links durch bestimmte Schranken abschloß, beweist seine ausdrückliche Ablehnung des Zwinglianismus und sein ihm von Bullinger so sehr verdachtes Festhalten an den Formeln der Augsburgischen Konfession und der Apologie. Zugleich freilich ist wohl zu beachten, daß Melanchthon, obschon er nach wie vor Zwinglis Auffassung für irrig hielt und ablehnte, darum doch einen persönlichen, ja geradezu freundschaftlichen Verkehr mit Zwinglianern, wie Bullinger, nicht etwa abwehrte, sondern dauernd unterhielt. Also er machte für seine Person, außer in der Abwehr der katholischen Auffassung, aus der Abendmahlslehre keine Frage der Orthodoxie, wie aus den trinitarischen und christologischen Dogmen[96]), deren Bestreiter er schlechtweg als Häretiker ansah und behandelte. Der Grund für dieses Verhalten war seine grundsätzliche Gebundenheit an die offiziellen dogmatischen Entscheidungen der alten Kirche, die sich ja vor allem auf Trinität und Zweinaturenlehre, nicht aber auch auf das Abendmahl erstreckten. Daher konnte Melanchthon Differenzen über dieses bis zu einem gewissen Grade dulden, so scharf er auch dessen katholische Auffassung und Ausgestaltung als abergläubisch bestritt. Da er aber, ganz abgesehen von den anderen früher besprochenen Streitpunkten, ähnliche Erscheinungen von Artolatrie auch bei den Gnesiolutheranern zurückzuweisen hatte, ergab es sich ganz von selbst, daß er sich auch mit reformierten Theologen in der gemeinsamen Abwehr der rechts stehenden Richtungen mehr oder weniger einig wissen konnte. Um so wichtiger ist die Frage, wie weit Melanchthon auch in seiner eigenen Auffassung des Abendmahls der reformierten Anschauung nahe gekommen ist.

---

[93]) C. R. 8, 178. 397; 9, 472. 848. Peucer, de Mel. sent. p. 23s.

[94]) C. R. 8, 903. Im zweiten Artikel der Wittenberger Konkordie vom Abendmahl (C. R. 3, 79) heißt es: Negamus . . . . extra usum legitimum sacramenti etiam sacramentalem conjunctionem Christi cum symbolis.

[95]) C. R. 9. 156. 189. [96]) Cf. C. R. 2, 823.

Insofern ist zunächst seine von Zanchi und Bullinger mit freudiger Zustimmung begrüßte, dem Herzog Christoph von Württemberg dagegen als abweichend von Luthers Lehre erscheinende[97]) Auslassung über Christi Himmelfahrt in dem neuen Kolosserkommentar von besonderer Bedeutung. Hier stellt Melanchthon fest[98]), daß die Worte des Symbols „aufgefahren zum Himmel" ohne Allegorese wörtlich zu verstehen seien im Sinne eines körperlichen, sichtbaren und räumlichen Übergangs an irgend einen Ort im Himmel. Denn das gesamte christliche Altertum habe stets gelehrt, daß Christus mit seinem Leibe räumlich an irgend einem Orte sei, wo immer er wolle. Sein körperlicher Aufstieg aber sei nach oben gerichtet gewesen. Andererseits seien Bibelstellen wie Joh. 1, 18; 3, 13, die ein dauerndes Sein des Sohnes im Himmel bezeugen, nach den Regeln der *communicatio idiomatum* auszulegen. Demnach sei der Logos immer im Himmel, auch wenn sein Leib körperlich und räumlich in der Jungfrau sei. Christi Sitzen zur Rechten Gottes aber besage, daß er nicht nur wie die seligen Engel und Menschen überhaupt dort oben sei, sondern über die Engel erhöht in dem geheimnisvollen Lichte Gottes zusammen mit dem Vater regiere. Dennoch sei nach Augustin Christi Leib in der Art eines wahren Körpers irgendwo im Raume. Andererseits seien die Sätze: *Christus in vobis est; ego in eis; veniemus ad eum et mansionem apud eum faciamus,* wieder im Sinne der *communicatio idiomatum* zu verstehen. Und über diese Gegenwart des Sohns in der Verkündigung des Evangeliums und in den Heiligen sei die Kirche getreulich zu unterweisen, damit man anerkenne, daß unser Herr Jesus Christus der Kirche gegenwärtig sei und als ihr Haupt alles in allem vollende.

Diese Erklärungen hat Melanchthon ausdrücklich als die von ihm aus Schriften des kirchlichen Altertums erhobenen Anschauungen vorgetragen und sie auch mit einigen patristischen Stellen belegt. Hierauf wies er in seiner Antwort[99]) den Herzog Christoph direkt hin, indem er verlangte, daß die reinere alte Kirche gebührend gehört werde. Daher sei aber dessen Argwohn unbegründet, daß er Christi beide Naturen trenne. Vielmehr habe er gesagt, die Alten erklärten den Satz über die *communicatio idiomatum* für wahr: *Christus est ubique.* Dieser Satz aber stehe in

---

[97]) B. 457f. [98]) C. R. 15, 1270ss; cf. 24, 859. 861s
[99]) B. 459s.

den Schriften vieler, die darum doch nicht Christi Naturen auseinanderreißen.

Melanchthon hat also einmal angenommen, daß Christi erhöhter und verklärter Leib sich räumlich irgendwo im Himmel befinde. Andererseits hatte sein Hinweis auf die Bibelstellen, die ihm ein Wohnen Christi in den Seinigen bezeugten, den Sinn, daß er unter Berufung auf die *communicatio idiomatum* Christus nach seinen beiden Naturen ein *ubique esse* beilegte[100]). Es fragt sich, wie sich diese Ansichten, die nach der Überzeugung der wegen des Abendmahls entzweiten protestantischen Parteien einfach unverträglich miteinander waren, in Melanchthons Anschauung dennoch vereinigen ließen. Für die Beantwortung dieser Frage ist von entscheidender Bedeutung ein von Melanchthon beifällig zitierter[101]) Ausspruch Augustins: *Ubique totus est, sed non totum.* Allem Anschein nach hat Melanchthon hier unter dem *totum* Christi beide hypostatisch miteinander vereinigte Naturen mit Einschluß seines Leibes verstanden; unter *totus* dagegen dasselbe Hyphistamenon, jedoch mit Anschluß dieses Leibes. Dann aber kann sich nach seiner Auffassung die von ihm wiederholt herangezogene *communicatio idiomatum* nicht auch unbedingt auf Christi Leib erstreckt haben, sondern, soweit das *ubique esse* des ganzen Christus in Frage kommt, allein auf den Logos und die mit diesem hypostatisch geeinigte menschliche Seele. Also Melanchthon trennte zwar nicht Christi Menschheit, sofern sie durch seine menschliche Seele konstituiert erscheint, von seiner Gottheit. Wohl aber nahm er an, daß über die räumlichen Grenzen des verklärten Leibes Christi hinaus das selbstverständlich auch diesen dauernd beseelende Hyphistamenon des Gottmenschen überall sein könne und insbesondere den Gläubigen einwohne. Wie der Logos selbst ist also auch die ihm unlösbar geeinigte Menschenseele an keine räumlichen Schranken gebunden. Dies dagegen ist allerdings Christi Leib, und zwar gerade auch in seinem himmlischen Verklärungszustande.

Bestätigt wird diese Auffassung der Ansicht Melanchthons durch die Ausführungen über das Verhältnis von Leib und Seele,

---

[100]) C. R. 9, 470: Diese propositio ist wahr: Christus est ubique communicatione idiomatum, wie er spricht: ego in eis. Item: in medio eorum sum. Dieses hat einen andern Verstand denn diese Rede: Corpus est ubique.

[101]) C. R. 15, 1271; cf. 8, 638. 668; 15, 1253; 21, 618; 23, 6. 365. 369. 503. 510. Vgl. o. S. 19 Anm. 77.

die im Eingang seiner Schrift *de anima* vorliegen. Das Wesen der Seele beschreibt[102]) er hier als eine lebendige *agitatio* von grundlegender Bedeutung für alle im Verhältnis zu diesem Lebensprinzip sekundären Bewegungen und Leistungen des durch sie belebten Körpers. Für sich allein nämlich ist dieser nur Materie; die in ihm wirksame Seele aber ist eine Entelechie, d. h. ein immaterielles, aber substanzielles Wesen, das, selbst von Haus aus Form und nicht Materie, dem von ihm durchdrungenen Leibe und seinen Betätigungen überhaupt erst ihre Form und Qualität verleiht. Während nun die Seelen der Tiere mit deren Körpern durch den Tod zu Grunde gehen, überlebt nach christlicher Lehre die Seele des Menschen seinen Leib, indem sie sich von ihm im Tode trennt. So aber ist sie auch nicht notwendig auf die Dauer an den Körper gebunden und bedarf dessen nach seinem Tode auch gar nicht mehr zur Totalität ihres eigentümlichen menschlichen Seins. Stammt sie doch auch direkt von Gott her, der sie als *spiraculum vitae* dem Menschen bei der Schöpfung durch seinen Hauch eingeflößt hat. Als durchaus gleichartig mit diesem Vorgang faßte Melanchthon die Wiedergeburt auf, in der dem Gläubigen durch die Verkündigung des göttlichen Worts der heilige Geist als ein neues Lebensprinzip mitgeteilt oder geradezu eingegossen wird. So erscheint die dem Wiedergeborenen verliehene Gabe des heiligen Geistes gewissermaßen als die Wiederherstellung der ursprünglichen, noch nicht durch die Sünde verderbten Menschenseele. Darum bleibt doch in jedem Gläubigen auch seine natürliche Seele als individuelle Entelechie bestehen; aber sie wird, so lange er den heiligen Geist nicht wieder durch schwere Sünden verschüttet, von diesem bewohnt und mit neuen göttlichen Lebenskräften erfüllt, die nun sein ganzes Tun bestimmen sollen.

Nach der Analogie dieser Vorstellungen kann man sich nun auch ein Bild davon machen, wie Melanchthon sich das Verhältnis der Gottheit und der Menschheit in Christus gedacht haben wird. Wie der heilige Geist mit der Seele des Wiedergeborenen, der er persönlich einwohnt, eine Einheit bildet, so gilt dies erst recht von der Vereinigung des Logos mit der von ihm angenommenen Menschheit Christi. Nur ist diese Einheit der Person auch hypostatisch begründet und daher ewig unzertrennlich, während der Gläubige durch Todsünden den heiligen Geist auch wieder ver-

---

[102]) C. R. 13, 8ss.

lieren kann. Wie ferner die Menschenseele sich im Tode von ihrem Leibe trennt, so ist auch der mit Christi menschlicher Seele substanziell geeinigte Logos nicht an die räumliche Umgrenzung seines zwar verklärten, aber eben doch lokal fixierten Leibes gebunden. Denn mag er auch in diesem ewig gegenwärtig sein und bleiben, so ist er doch vermöge seiner ganzen göttlichen Seinsweise imstande, gleichzeitig auch in den Frommen und in seiner aus diesen bestehenden Kirche persönlich zu weilen und zu wirken. Wie endlich in einem Menschen dessen Entelechie oder substanzielle Form seine Seele und nicht die Materie ist, aus der sein Körper besteht, so ist auch die Entelechie des ganzen Christus nur das, wodurch er seiner eigentlichen Substanz nach ein immaterielles geistiges Wesen ist, nämlich seine mit dem Logos hypostatisch geeinigte menschliche Seele. Sein Leib aber steht zu dieser, mag er auch verklärt und zur Rechten Gottes erhöht sein, nur in demselben Verhältnis, wie die materiellen Körper der Menschen auf der Erde zu ihren sie belebenden und bewegenden Seelen. Insofern gehört er zwar zu dem *totum* Christi, nicht aber auch notwendig zu der *persona Christi* oder zu dem *totus Christus*[103]). Denn dieser kann da oder dort persönlich anwesend sein und wirken, auch ohne daß sein himmlischer Leib zugleich gegenwärtig zu sein brauchte.

Der Unterschied dieser christologischen Auffassung von der der Reformierten besteht darin, daß nach deren Ansicht Christi gesamte Menschennatur, einschließlich seiner Seele, lokal an einem himmlischen Ort sich befindet, während allein der Logos auch unabhängig von ihr überall sein und seine göttlichen Wirkungen üben soll. Melanchthon dagegen konnte Christi Menschheit ihrer Entelechie und eigentlichen Substanz nach mit dem allgegenwärtigen Logos deshalb unzertrennlich verbunden denken, weil er überhaupt die menschliche Seele als ein aus Gottes schöpferischem Hauch entstandenes, also an sich immaterielles Wesen dachte, das insofern dem göttlichen Geiste selbst artverwandt sei. Nun aber hat Melanchthon in der Augsburgischen Konfession gelehrt, im Abendmahl seien Christi Leib und Blut wahrhaftiglich *(vere)*, und in der Apologie noch deutlicher, sie seien *vere et substantialiter* gegenwärtig. Zu diesen Aussagen hat er sich auch sonst nicht selten und insbesondere 1557 wiederholt ausdrücklich

---

[103]) Cf. C. R. 2, 224 (s. o. S. 19 Anm. 77).

bekannt[104]). Was kann er mit ihnen gemeint haben? Der Ausdruck *vere* ist zu unbestimmt, als daß sich unter ihm nicht recht verschiedenes und geradezu auch gegensätzliches denken ließe. *Substantialiter* aber wird man in Melanchthons Sinne so verstehen müssen, daß er damit die reale Gegenwart der Substanz des Leibes und Blutes Christi gemeint hat. Leib und Blut Christi aber werden in seinem Sinne als ein synekdochischer Ausdruck für den ganzen Christus aufzufassen sein[105]). Dann jedoch würde es sich gerade nicht um die Materie Leib und Blut handeln, die Christi physischen Organismus zunächst auf Erden und dann auch im Zustande seiner himmlischen Verklärung bilden[106]), sondern um die diesem Organismus zugeordnete immaterielle Substanz oder Entelechie, d. h. um Christi aus Logos und Seele bestehenden Persönlichkeitsgehalt, der, wie gezeigt ist, auch unabhängig von seinem Leibe gegenwärtig und wirksam sein kann. Und eben dieser *totus Christus* wird im Abendmahl dessen Empfängern zugleich mit Brot und Wein dargereicht und von ihnen genommen. D. h. im Moment von deren Genuß geht zugleich Christus als gottmenschliches Geistwesen persönlich auf die Kommunikanten über und in sie ein. Aber dieser „Christus in uns" ist ja auch sonst den Gläubigen nicht ferne. Vielmehr wohnt er in ihnen als lebendige göttliche *agitatio* oder als heiliger Geist oder auch als gesamte Trinität[107]), so lange sie nicht etwa wieder schwere Sünden begehen.

[104]) Cf. C. R. 8, 941; 9, 409s. 472. 499; 23, 62; 28, 418, C. Ph. 909.

[105]) Insbesondere kann auch nur synekdochisch die Stelle in den Loci (C. R. 21, 863: Christus revera adest dans per hoc ministerium suum corpus et sanguinem manducanti et bibenti) ausgelegt werden, wenn sie im Einklang mit Melanchthons sonstigen Äußerungen über das Abendmahl verstanden werden soll.

[106]) Deutete man in diesem Sinne Brot und Wein auf Christi materiellen Leib und materielles Blut und faßte diese Stoffe als die Substanz des Abendmahlsgenusses auf, so ergab sich die Gleichung: panem et vinum esse essentiale [substantiale] corpus et sanguinem Christi. Indem Melanchthon diese Auffassung seinen Gegnern in Bremen und Hamburg zuschrieb, wies er sie immer wieder als durchaus falsch zurück. C. R. 9, 16. 470. 485. 962. Daher ist auch durchaus glaubwürdig, was Peucer de Mel. sent. p. 35 berichtet: In sola Apologia C. A. semel fit mentio corporalis praesentiae; quem locum cum ei Brentius Wormatiae objiceret, scio, inquit, quod ibi extet, sed non extare malim et exemptum vellem; nunc mutare mihi non licet. Deshalb halte ich auch das C. R. 9, 1087 mitgeteilte, mit der oben (S. 8 Anm. 26) Luther zugesprochenen Stelle zum teil wörtlich übereinstimmende Schriftstück, in dem ein corporaliter adesse behauptet wird, nicht für melanchthonisch.

[107]) C. R. 8, 667; 24, 618. Vgl. meine Abhandlung über das Theolo-

Unter den vier Arten der *praesentia Dei* nämlich, die Melanchthon zu unterscheiden pflegte[108]), steht an vorletzter Stelle die *praesentia sanctificationis*, dergemäß der vom Vater und vom Sohn ausgehende heilige Geist zugleich mit ihnen den Gläubigen *adest et ipse praesens sua essentia et est ibi singulari modo efficax ad consolationem*. Unter diese Art des göttlichen Zugegenseins, vermöge deren Christus als Haupt seiner Kirche in dieser und in ihren Gliedern persönlich wohnt[109]), fällt nun auch die Gegenwart des ganzen Christus im Abendmahl. Insofern aber ist er bei dessen Vollzug in erster Linie „wesentlich" dem *ministerium ecclesiae* gegenwärtig und in ihm wirksam[110]). Und gerade indem diesem die Austeilung des Sakraments obliegt, ist durch seine Vermittlung Christus überhaupt *in usu coenae* wahrhaftig, lebendig und wirksam gegenwärtig. Gegenwärtig ist er so aber auch dem Brot und dem Wein; freilich nicht *per inclusionem* und auch nicht um des Brotes und Weines selber willen, sondern wegen der Menschen, die beides empfangen[111]) und dabei Christi persönliche Anwesenheit in sich lebendig erfahren. Ohne eine solche *praesentia et efficacia filii Dei* jedoch wollte Melanchthon das Sakrament auch nicht als *signum foederis seu consociationis inter homines* gelten lassen[112]). Bei dieser Auffassung wird es verständlich und man sieht, wie es gemeint war, daß Melanchthon alles Gewicht auf seine Regel legte, daß *extra usum* überhaupt nichts Sakrament sei.

Beruht nun aber jedes Sakrament auf seiner Einsetzung durch Christus und ist es insbesondere für das Abendmahl primär wesentlich, daß es von den Trägern des kirchlichen Amts *rite* ausgeteilt wird, während seine Wirksamkeit zum Heil allerdings auch den Glauben seiner Empfänger erfordert, so wird man Frank Recht geben müssen, wenn er darauf hinweist[113]), daß die *manducatio impiorum* Melanchthon jedenfalls nicht anstößig gewesen sei, obwohl er sich nirgends bestimmt für sie ausgesprochen habe. Melanchthon

---

gumenon von der unio mystica in der späteren orthodox-lutherischen Theologie in der Harnack-Ehrung. 1921. S. 341f.

[108]) Es sind dies 1) Gottes praesentia universalis, 2) sein adesse beatis angelis et hominibus im Jenseits, 3) sein adesse in hac vita renatis, 4) seine unio hypostatica mit der assumierten Menschheit Christi. C. R. 8, 638s; 15, 1252s; 23, 5. 368s. Genauer habe ich davon gehandelt in meiner in der vorigen Anmerkung citierten Abhandlung S. 339f.

[109]) C. R. 8, 905. [110]) C. R. 9, 371. 766. 786. 962; cf. 23, 190.

[111]) C. R. 9, 1040. [112]) C. R. 8, 910. [113]) A. a. O. S. 23.

hat jedoch ohne jedes Bedenken, nur mit dem Vorbehalt wegen der Superiorität des Papstes über seine Bischöfe, Luthers Schmalkaldische Artikel unterschrieben, in der die *manducatio impiorum* ausdrücklich behauptet wird.

Zuweilen hat Melanchthon erwogen und hervorgehoben[114]), daß patristische Zeugnisse zu einer tropischen Auffassung des Abendmahls nötigen. Daher hielt auch er eine solche für unumgänglich. Doch legte er nicht auch die Einsetzungsworte etwa in Zwinglis und Oekolampads Sinne tropisch aus. Vielmehr billigte[115]) er Luthers synekdochische Auffassung in dem Sinne, daß, womit auch dieser einverstanden gewesen sei, Christi Gegenwart ausschließlich auf den Moment der Austeilung und Nießung des Sakraments beschränkt zu denken sei. Bezeichnete also Melanchthon die Sakramente überhaupt als *pacta, ut rebus sumptis adsit aliud,* so bedeutete ihm dies soviel wie: *ut signis positis adsit vere Christus efficax*[116]). Das sei zwar keine *inclusio seu ferruminatio* des Brotes und des Leibes Christi, sondern eine sakramentale Verbindung zwischen ihnen, eine *conjunctio realis,* aber nicht auch *hypostatica.* Bei dieser Auffassung nun ließ Melanchthon einen Tropus allein in der Deutung der Abendmahlselemente zu. Nach 1. Kor. 10, 16 nämlich verstand er[117]) er unter dem Brote, das gebrochen wird die κοινωνία, *i. e. hoc, quo fit consociatio cum corpore Christi.* Denn in diesem wunderbaren Ritus füge sich der Sohn Gottes uns als seine Glieder zu[118]). Die Aufrechterhaltung jener Formel des Paulus aber empfahl Melanchthon dem Kurfürsten Friedrich von der Pfalz als das Mittel zur Herstellung der auf jeden Fall zu erstrebenden Einigkeit, indem er es billigte, daß dieser den Streit zwischen Heßhusen und Klebitz in Heidelberg zunächst durch ein obrigkeitliches Schweigegebot beschwichtigt hatte[119]).

Dieselbe durch die Autorität des Apostels legitimierte Gleichsetzung von *panis* und κοινωνία vertraten nun zwar auch Calvin und seine Gesinnungsgenossen. Wie aber schon Bucer so ging auch Calvin im Allegorisieren[120]) des Abendmahls sehr viel weiter als Melanchthon. Jedenfalls hat dieser wie Zwingli und Luther die

---

[114]) C. R. 2, 824; 9, 785. 963. [115]) C. R. 3, 504; 9, 277.

[116]) C. R. 3, 514; cf. 9, 277: Nec Lutherus ponit conversionem substantiae panis, sed ponit synecdochen, videlicet, sumpto pane et vino vere sumi corpus et sanguinem Christi.

[117]) C. R. 9, 962. cf. 371s. 500. 786. [118]) C. R. 4, 314.

[119]) C. R. 9, 962. [120]) S. Bd. 3 S. 239.

von jenen beiden zur allegorischen Deutung des Fleisches Christi und seiner *manducatio* aufgebotenen Ausführungen Jesu bei Joh. 6 nicht auch zur Ausgestaltung seiner Abendmahlslehre verwertet.

Ferner unterscheidet sich Melanchthons von Calvins Auffassung wesentlich dadurch, daß dieser eine durch den heiligen Geist vermittelte Fernwirkung der verklärten Menschheit Christi, die er an einem bestimmten Orte im Himmel weilend dachte, auf die gläubigen Teilnehmer der heiligen Handlung annahm[121]). Melanchthon dagegen waren solche Gedanken völlig fremd. Ihm war es mit seiner Lehre von Gottes *praesentia sanctificationis*[122]) durchaus ernst. Er erkannte überhaupt keine göttlichen Wirkungen ohne eine entsprechende gleichzeitige göttliche Gegenwart an. Wie er nämlich Gott selbst vermöge seiner *praesentia universalis* allem Geschehen in der Welt gegenwärtig dachte, so ließ er auch gemäß der *praesentia sanctificationis* der Kirche, deren Amt und den einzelnen Gläubigen den Vater, den Sohn und den heiligen Geist in einem unzweideutig realen Sinne einwohnen und nur so auch ihre Gnadenwirkungen unmittelbar in den Frommen und durch sie ausüben. Insofern aber denkt er insbesondere den Sohn stets als den ganzen Christus[123]). Wie dieser also in den

---

[121]) Auch Calvin behauptete auf Grund der bekannten biblischen Stellen eine inhabitatio Christi in den Seelen der Gläubigen (C. R. 30, 393) und faßte sie als einen effectus fidei auf (P. 1006. Vgl. Bd. 3 S. 201 f.). Ferner gab er Osiander zu, daß nicht nur Christus, sondern auch der Vater und der Geist in uns wohnen (P. 536). Andererseits ließ er die Einwohnung Christi in uns durch den heiligen Geist erfolgen (P. 570). Insofern ist dieser jedoch nur veluti canalis, per quem quidquid Christus ipse et est et habet, ad nos derivatur. Diesen Vorgang nun faßte Calvin als eine den Strahlenwirkungen der Sonne vergleichbare irradiatio auf (P. 1011). So bleibt auch Christi Fleisch oder Menschheit an seinem Ort im Himmel. Vermöge der arcana spiritus sancti virtus dringt es indessen trotz der tanta locorum distantia zu uns (P. 1009) und speist uns e coelo (P. 1023). Dabei ist Christus nicht secundum praesentiam carnis, sondern secundum praesentiam majestatis, providentiae, infallibilis gratiae gegenwärtig. Diese umfaßt auch mirificam illam corporis et sanguinis communionem (P. 1026). Es handelt sich also bei Calvin, soweit er den verklärten Christus auch secundum carnem im Abendmahl wirksam sein läßt, lediglich um dessen durch den heiligen Geist vermittelte Fernwirkungen. Vgl. auch Bd. 3 S. 236 ff.

[122]) S. o. S. 27.

[123]) Auch bei Calvin (p. 1032) ist folgender Satz zu lesen: Mediator . . . . noster cum totus ubique sit, suis semper adest; et in coena speciali modo praesentem se exhibet, sic tamen ut totus adsit, non totum; quia . . . . in carne sua coelo comprehenditur, donec judicium appareat. An dieser

Seelen, denen er einwohnt, zugleich persönlich anwesend ist, so gilt dasselbe auch von dem Vollzuge der Abendmahlshandlung als einer offiziellen Verrichtung des kirchlichen Amts. Denn durch diese Funktion der Kirche als der Gemeinschaft, in der und in deren Verkündigung und Sakramentsverwaltung der dreieinige Gott lebendig wirksam und persönlich oder wesentlich zugegen ist, wird *implicite* auch der ganze Christus den Empfängern des heiligen Abendmahls real oder substanziell mitgeteilt.

Bei diesen Anschauungen nun stellt sich Melanchthons Lehre vom Abendmahl in ihrem Grundgefüge als eine Gedankenbildung von typisch lutherischem Gepräge dar. Wohl lehnte er Luthers ubiquistische Spekulationen von 1527 und 1528 ab. Doch hatte auch Luther schon damals das von ihm behauptete *esse repletive* des Leibes Christi gar nicht direkt zur Deutung der Gegenwart Christi im Abendmahl in Anspruch genommen[124]) und später die Frage nach der Ubiquität ganz zurücktreten lassen[125]). Andererseits hielten weder Luther noch Melanchthon Christus für gegenwärtig im Sinne eines *esse localiter sive circumscriptive*. Aber auch das *esse diffinitive* galt Luther im letzten Grunde nur als eine Analogie, die er doch bloß relativ für am meisten geeignet hielt, die wunderbare Art der Gegenwart des Leibes Christi im Sakrament einigermaßen anzudeuten. Das alles war Melanchthon wohl bekannt. Daher aber brauchte er sich durch die Bestimmungen Luthers, die ja zweifellos einen gewissen Spielraum offen ließen, auch nicht für gebunden anzusehen, wenn er mit seinen zum teil andersartigen theologischen Mitteln doch dahin strebte, den Zusammenhang mit der gerade auch von Luther anerkannten Lehre der Augsburgischen Konfession, ihrer Apologie und der Wittenberger Konkordie im Gegensatz zu den davon sei es nach rechts

---

erst in der Ausgabe der Institutio von 1559 sich findenden Stelle scheint Calvin, indem er totus und totum unterscheidet, Melanchthons Vorgang gefolgt zu sein. Doch kann er damit nicht dasselbe wie dieser gemeint haben. Denn gemäß der auch für ihn gültigen Ansicht der Reformierten: finitum non capax infiniti, kann er so wenig wie dem Leibe Christi dessen menschlicher Seele ein ubique esse zugestanden haben. Also unter dem totus Christus wird er nur den Logos nebst den durch den heiligen Geist vermittelten Fernwirkungen der im Himmel weilenden verklärten Menschheit Christi, also ganz etwas anderes verstanden haben, als woran Melanchthon dachte, wenn er von der substanziellen Gegenwart des totus Christus im Vollzuge der Abendmahlshandlung redete.

[124]) Vgl. Bd. 3 S. 110f. [125]) S. o. S. 7f.

oder nach links abweichenden Auffassungen aufrechtzuerhalten. Am nächsten aber ist er Luthers Anschauung gekommen in dem folgendem Satze[126]) eines von ihm 1541 beim Regensburger Gespräch aufgesetzten Schriftstücks: *Praesentia est voluntaria. Non est conversio physica aut localis inclusio. Ergo est actionis praesentia.* Denn auch Luther legte Gewicht darauf, daß man Christus nach seiner Menschheit sowohl wie nach seiner Gottheit nicht überall, sondern nur da zu suchen habe, wo er sich finden lassen wolle; auf Grund seiner Einsetzungsworte aber wolle er sich gerade im Abendmahl, wo immer und so oft es ausgeteilt werde, von dessen Empfängern finden lassen. Und eben das war auch Melanchthons Ansicht. Indem er sie auf jene Formel von 1541 brachte, begründete er die Vorstellung von der später so genannten Multivolipräsenz im Unterschiede von der Ubiquität des erhöhten Christus. Allerdings verbanden die späteren Vertreter jener Lehre mit ihr eine realistische Auffassung der *communicatio idiomatum*, in der sie von Melanchthon abwichen, aber auf Luthers gleichartige Ansichten zurückgriffen.

6. Wie, wenn auch nicht Westphal und Timann, so doch die eigentlich maßgebenden Gnesiolutheraner bei Lebzeiten Melanchthons über die streitigen Fragen wegen des Abendmahls dachten, ergibt sich zunächst aus Gallus' Brief[127]) an Melanchthon vom 25. 12. 1556. In dessen Schreiben[128]) vom 1. 12.. hatte es zwar nur geheißen: *saepe ostendi, me non dissentire a confessione nostrarum ecclesiarum.* Doch schon diese ganz unbestimmte Äußerung genügte, um Gallus die Erklärung abzugewinnen, er habe aus ihr zu seinem Vergnügen ersehen, daß Melanchthon noch an dem alten *consensus* in der Sache der Eucharistie festhalte. Vor allem aber erkannte auch er Melanchthons beide Regeln über das Zustandekommen der Sakramente durch ihren von Christus eingesetzten Gebrauch[129]) ausdrücklich an. Ferner folgerte er aus Christi Sitzen zur Rechten Gottes nur, daß Christus noch immer da sein könne, wo, wann und wie er wolle. Christus wolle aber im Abendmahle gegenwärtig sein *ad edendum ibi corpus suum et bibendum sanguinem.* Also sei er auch leiblich da und einige uns sich leiblich. Über die Art dieser Gegenwart dagegen und über die

[126]) C. R. 4, 264. [127]) C. R. 8, 934. [128]) C. R. 8, 915ss.

[129]) Auch bei C. Schlüsselburg, Catalogus haereticorum, Francof. 1597, l 3p. 73 findet sich die These (Nr. 162): Et regula nota est: nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum.

körperliche Einigung der Abendmahlsempfänger mit Christus lehnte Gallus jede Definition ab, da es sich hier um eines der Geheimnisse Gottes handle, die vielmehr anzubeten als zu erforschen seien. Immerhin besteht ein nicht zu unterschätzender Unterschied zwischen Gallus und Melanchthon darin, daß dieser von einem *substantialiter*, jener dagegen von einem *corporaliter adesse* redete[130]). Indem sie so im Grunde doch verschiedenes meinten, stimmten sie im übrigen wesentlich überein. Da aber Gallus das *corporaliter adesse* als ein göttliches Geheimnis, also völlig unbestimmt faßte, ergab jener Unterschied auch keinen Streitpunkt zwischen ihm und Melanchthon. Daß also Gallus' Ausführungen im großen und ganzen der Auffassung Melanchthons nahe stehen, wird man ebenso wenig verkennen können, wie daß auch in ihnen die Lehre von der Multivolipräsenz in ihren Grundzügen enthalten ist. In den wenigen Briefen aber, die Melanchthon und Gallus später noch gewechselt haben, sind beide auf die Frage nach dem Abendmahl nicht mehr zurückgekommen, wohl weil sie hierüber miteinander überhaupt nicht uneinig zu sein sich bewußt waren.

Bestimmter als Gallus behaupteten[131]) in ihrer Wormser Protestation die Weimarer Theologen Schnepf, Strigel und Stößel, denen Joachim Mörlin und Erasmus Sarcerius beigetreten waren, daß denen, die „das Brot empfangen, wahrhaftig und wesentlich gegeben werde der Leib Christi, welcher von der Jungfrau Maria geboren, gekreuzigt, von den Toten auferstanden ist und nun zu der rechten Hand Gottes sitzet". Doch lauten ihre übrigen Erklärungen so, daß auch hier die beiden Sakramentsregeln Melanchthons innegehalten erscheinen. Gerade die Weimarer aber sagten sich mit ihrer Protestation von der ferneren Teilnahme an dem Wormser Religionsgespräch los und hoben zugleich damit das Zusammengehen mit den Kollokutoren der anderen protestantischen Reichsstände auf. Zu diesen gehörte jedoch vor allem auch Kursachsen, wo Melanchthon und nach dessen Tode seine Schüler noch bis 1574 die gesamte Kirche mit ihrem Einfluß beherrschten.

---

[130]) Vgl. o. S. 26 Anm. 106. [131]) C. R. 9, 291.

Kap. LVII.

Der vermeintliche Kryptocalvinismus der Philippisten in Kursachsen.

1. Es ist schon früher darauf hingewiesen worden[1]), daß das *Corpus doctrinae Philippicum* nicht etwa deshalb zusammengestellt worden war, um zugunsten eines exklusiven Philippismus Luthers Andenken und Einfluß in der kursächsischen Landeskirche zu verdrängen. Indem es sich in dieser bald als die geltende Lehrnorm durchsetzte und 1566 als solche auch offiziell anerkannt wurde, hat man es in Kursachsen vielmehr als den legitimen Ausdruck der mindestens seit der Wittenberger Konkordie bestehenden wesentlichen Übereinstimmung zwischen Luthers und Melanchthons Lehre angesehen, hochgehalten und gebraucht. Auch der Kurfürst August stand lange Zeit auf diesem Standpunkt und sicherte ihn 1569 durch ein Mandat, das allen Geistlichen die Unterzeichnung eines Reverses mit strenger Bindung an das *Corpus doctrinae* auferlegte[2]).

Diese Geltung des *Corpus Philippicum* als des bekenntnismäßigen Ausdrucks der in Kursachsen herrschenden Lehre bildet den Hintergrund des Streits um die Auffassung der *communicatio idiomatum*, in den nach Melanchthons Tod seine Schüler in der Wittenberger theologischen Fakultät mit den württembergischen Ubiquisten unter Führung von Jakob Andreae und zugleich auch mit ihren alten gnesiolutherischen Gegnern in Norddeutschland verwickelt wurden. Wie von selbst dehnten sich diese Auseinandersetzungen rückwirkend auf die Streitfrage wegen des heiligen Abendmahls aus, in der die Philippisten selbst jedoch bis 1574 einfach nur den Standpunkt Melanchthons aufrecht erhielten. Sie bekannten sich zu dessen Formeln, ohne sich auf sachliche Erörterungen über die Art der Gegenwart Christi im Sakrament genauer einzulassen.

Von 1560 bis 1569 bestand die Wittenberger theologische Fakultät aus Georg Major, der von 1558 bis zu seinem Tode 1574 ihr *decanus perpetuus*[3]) war, Paul Eber († 1569) und Paul Cell

[1]) Bd. 1 S. 333.

[2]) Vgl. Heppe Bd. 1 S. 242. Den Revers selbst, sowie ihn die dem Leipziger Konsistorium unterstellten Geistlichen zu unterschreiben hatten, s. bei Löscher Bd. 3 (1724) S. 21f.

[3]) Das scheint freilich nur eine Art Ehrentitel Majors als des Seniors

(† 1579), der aber 1569 in das Konsistorium zu Meißen überging und erst 1574 wieder Professor in Wittenberg wurde[4]). Außerdem hielten neben anderen auch theologische Vorlesungen die damals noch der philosophischen Fakultät angehörigen Professoren Johannes Bugenhagen der Jüngere, Kaspar Cruciger der Jüngere und der Vertreter des Hebräischen Heinrich Möller. Als Wortführer der Wittenberger und mehrfach zugleich auch der Leipziger Theologen war in diesem Zeitraum Eber wiederholt dazu berufen, deren gemeinsamen Standpunkt öffentlich zu vertreten. Ob er früher wirklich reformierten Ansichten[5]) zugetan gewesen ist und ob er sie, wie ihm Peucer nachsagt[6]), im Gegensatz zu seiner diesem gerade zuvor ausgesprochenen Überzeugung auf dem Dresdener Konvent von 1561 plötzlich verleugnet hat, erscheint mir zweifelhaft[7]). Vielmehr liegt nirgends ein Anlaß zu der Annahme vor,

---

der Fakultät gewesen zu sein. Denn ein gemeinsames Schreiben dieser aus dem Jahre 1568 ist von Eber als Dekan und erst an zweiter Stelle von Major als Senior unterschrieben (bei Löscher S. 68).

[4]) Vgl. W. Friedensburg, Geschichte der Universität Wittenberg. 1917. S. 257ff.

[5]) Wenn Peucer de Mel. sent. p. 31 berichtet, Eber habe 1557 in Worms besonders viel mit Beza verkehrt und seine Übereinstimmung mit diesem betont, so ist zur rechten Würdigung dieser Nachricht zu beachten, wie sehr damals Beza und die anderen französischen Bittsteller in ihrem Bekenntnis einer geradezu lutherischen Auffassung vom Abendmahl nahegekommen sind. Vgl. Histori des Sacramentstreits S. 560ff.

[6]) Peucer, p. 37s. Vgl. auch G. J. Planck, Gesch. d. prot. Lehrbegriffs. Bd. 5, 2. S. 408 Anm. 214. Chr. H. Sixt, Dr. Paul Eber 1843. S. 127.

[7]) Eber soll nach Peucers Angabe diesem geantwortet haben: At vero mecum jam indubitato constitui, alteram illam Helveticorum sententiam, quam Lutheri firmiorem esse et solidioribus niti argumentis. Aus dem Zusammenhang aber geht nicht hervor, welche Ansicht der Schweizer mit altera sententia gemeint ist. Es ist möglich, daß es sich hier nur um den von Eber damals überhaupt noch abgelehnten Genuß der Unwürdigen (Sixt S. 125) gehandelt hat. Daß aber jedenfalls nicht die ganze Schweizer Abendmahlslehre gemeint sein kann, ergibt sich daraus, daß die Philippisten diese, wie Melanchthon, überhaupt nicht vertraten und daß Peucer selbst (s. u. S. 63) seine eignen freieren Ansichten gar nicht irgend welchen Reformierten, sondern nur Melanchthon zu verdanken aufs bestimmteste versichert hat. Andererseits wird die Glaubwürdigkeit von Peucers Vorwurf gegen Eber dadurch wesentlich beeinträchtigt, daß jener ein Vierteljahr nach dem Dresdener Konvent in seinem Brief vom 15. 6. 1561 an den von ihm noch mit amice colende angeredeten Andreae von den Wittenbergern schreibt: Nec dubito, nostros facturos, quod pietas, quod veritas, quod gloria filii Dei, quod concordia ecclesiae, quod conscientia uniuscujusque exigit. (L. c. p. 110).

daß Eber andere als einfach die melanchthonischen Ansichten vom Abendmahl gehegt hat, mag er auch 1556 Melanchthons damalige Zurückhaltung in deren unzweideutiger Kundgebung nicht unbedingt gebilligt haben[8]). Jedenfalls aber zeigt sich in den 1561 von Eber verfaßten offiziellen Schriftstücken[9]) der Wittenberger Fakultät und in seiner seit 1562 in mehreren Auflagen deutsch und lateinisch verbreiteten Schrift[10]) vom heiligen Sakrament des Leibes und Blutes unseres Herrn Jesu Christi die um so stärkere Neigung zu einer der reformierten entgegengesetzten Auffassung. Wohl lehnte Eber in seinen weitschweifigen und weder durch Klarheit noch durch Widerspruchslosigkeit ausgezeichneten Darlegungen die Ubiquitätslehre unzweideutig ab und nahm zu den Reformierten eine ähnlich friedfertige Haltung wie Melanchthon ein. Indem er aber dessen und Luthers Lehre, sowie sie in der kursächsischen Kirche seit langer Zeit als bekenntnismäßig galt, aufrecht zu erhalten suchte, behauptete er die Gegenwart des wahren Leibes Christi im Abendmahl doch in einem massivern Sinne, als es Melanchthon getan hatte. Daher fanden denn auch fast alle seine Ausführungen[11]), sogar bei strengen Lutheranern, wie Wigand, Weller, Chemnitz und Heßhusen, großen Beifall[12]), während die Calvinisten allerdings umso unzufriedener mit ihnen waren[13]).

In ihrem Bericht von dem Eulenburger Konvent, zu dem im Juli 1563 die kursächsischen Theologen vereinigt waren, erklärten diese sogar, daß, da die Genfer Christi Leib nur im Himmel anwesend dächten, sie selbst dagegen ihn auf Erden an allen Orten, wo das Abendmahl nach seiner Einsetzung gehalten und gebraucht werde, für gegenwärtig hielten, das Genfer Bekenntnis von ihrem eigenen soweit wie Himmel und Erde voneinander ent-

---

[8]) Peucer l. c. p. 31. 102. Vgl. G. Kawerau in Haucks R. E.[3] Bd. 5 S. 120.

[9]) Vgl. Sixt S. 122ff. Th. Pressel, Paul Eber 1862. S. 61ff.

[10]) Vgl. bei Sixt S. 132ff. Pressel S. 75ff.

[11]) Nur beanstandeten und bestritten Wigand und Weller Ebers nunmehrige vermittelnde Sondermeinung, daß zwar die indigni in der Kirche, nicht aber auch die Heiden, Türken, Atheisten und Epikuräer, falls einer von ihnen das Abendmahl nehmen sollte, darin den wahren Leib des Herrn, sondern bloß Brot und Wein empfingen. Cf. Joh. Wigand, De Sacramentariismo. Lipsiae. 1584 fol. 391ss. 397 vss.

[12]) Vgl. Sixt S. 159. Pressel S. 79. [13]) Vgl. Sixt S. 158. 269.

fernt sei[14]). In demselben Sinne äußerte sich die Wittenberger Fakultät 1564 in ihrem Gutachten über den Heidelberger Katechismus, in dem nur eine geistige Nießung Christi gelehrt und die wahre Gegenwart seines Leibes und Blutes im Abendmahl, zu der sie selbst sich bekannten, geleugnet werde[15]). Denselben Standpunkt vertrat sie 1564 in ihrer Zensur der Schriften von Brenz und Andreae[16]); ferner Eber und Major in einem Schreiben an Andreae, in dem sie sich zugleich zur *Invariata* und zur *Variata* bekannten[17]); endlich Crell allein in einem Gutachten über Andreaes fünf Einigungsartikel, in dem er nur dessen Ausführungen über die *manducatio indignorum* gemildert und darüber ausschließlich die Stelle 1. Kor. 11, 29 als maßgebend angesehen wissen wollte[18]).

Nach dem Tode Ebers und dem Ausscheiden Crells trat in dem Personenbestande der Wittenberger Fakultät eine durchgreifende Veränderung ein. Crells Nachfolger wurde 1569 Christoph Pezel. In demselben Jahre ging Cruciger aus der philosophischen in die theologische Fakultät als ordentlicher Professor über. Eber wurde 1570 durch Friedrich Widebram ersetzt. Durch Erwerbung der theologischen Doktorwürde traten in demselben Jahre Bugenhagen und Möller in die Fakultät ein[19]). Deren Erneuerung durch diesen beträchtlichen Zuwachs hatte nun aber zunächst jedenfalls keinen erheblichen Einfluß auf eine Veränderung ihrer theologischen und vollends ihrer kirchlichen Haltung[20]). Das beweisen die ge-

---

[14]) Bei Sixt S. 162. [15]) Bei Sixt S. 163.

[16]) Bei L. Hütter, Concordia concors (1614). Wittebergae 1622 p. 49ss. Hütter selbst bezeichnet p. 124. 132 Eber und Crell als reliquis candidiores, ja er nimmt p. 135 Crell gegen Hospinian in Schutz und mißt die Schuld an den kryptocalvinistischen Händeln nur den anderen Philippisten und insbesondere Peucer bei.

[17]) Bei Hütter p. 107. [18]) Ib. p. 131.

[19]) Vgl. Friedensburg S. 262. 264f.

[20]) Seit etwa 1568 wurden freilich die jüngeren Wittenberger von verschiedenen Seiten des Kryptocalvinismus verdächtigt. Vgl. Löscher Bd. 3 S. 104ff. Insbesondere suchte sie damals Konrad Schlüsselburg als Sakramentierer ins Unrecht zu setzen. Schlüsselburg nämlich und sein Gesinnungsgenosse Albert Schirmer waren 1568 wegen theologischer Streitigkeiten mit anderen Studenten von der Universität Wittenberg relegiert worden. In seinem Rechtfertigungsbekenntnis (bei Wigand, De sacramentariismo fol. 399s) gab er nun an, Cruciger habe einige Male in seiner Vorlesung das est der Einsetzungsworte, ob man es wörtlich oder nicht so verstehe, für eine synekdochische Figur und Christi Gegenwart nur für pactionalis sive spiri-

meinsamen Kundgebungen und Schritte der Fakultät in den folgenden Jahren. Daß sich gleichwohl in derselben Zeit gegen die Wittenberger Fakultät wieder überaus gefährliche Angriffe erhoben, ist in erster Linie auf die Initiative des unermüdlich betriebsamen und in seinen Mitteln wenig wählerischen Jakob Andreae zurückzuführen. Unterstützt wurde dieser vor allem durch Nikolaus Selnecker, der bis 1570 Professor in Leipzig war, dann aber von dort beurlaubt als Hofprediger in Wolfenbüttel sich immer auch noch mit den Angelegenheiten in Kursachsen befaßte[20a]).

Mit seinem 1568 begonnenen kirchlichen Einigungsunternehmen, das 1577 zur endgültigen Herstellung der Bergischen Konkordienformel und 1580 zur Annahme des Konkordienbuchs führen sollte, erfuhr Andreae wie an anderen Orten, so auch 1570 in Wittenberg nach längeren Verhandlungen eine unmißverständliche Abweisung[21]). Daß die Wittenberger Theologen sich seinen Be-

tualis erklärt; Pezel habe unter Voraussetzung einer räumlichen Auffassung der Rechten Gottes gelehrt: Haec duo dicta non pugnant: Christus est hic, Christus non est hic. Christus est hic, scilicet secundum divinitatem. Christus non est hic secundum humanam naturam. Daraus habe er die Unmöglichkeit einer Ubiquität der Menschheit Christi gefolgert. Endlich habe Peucer in lectione Chronicorum ganz offen die Annahme einer communicatio idiomatum realis verworfen. Alle diese Ansichten sind im wesentlichen melanchthonisch, wenn auch Cruciger, falls er wirklich aus dem synekdochischen Verständnis der Einsetzungsworte eine ausschließlich spirituale Gegenwart Christi im Abendmahl gefolgert haben sollte, und Pezel mit seiner schärferen Scheidung zwischen secundum divinitatem und secundum humanam naturam die von Melanchthou gezogenen Grenzen bereits überschritten zu haben scheinen. Über jene Relegation ist ferner vorhanden der sehr ausfällige Bericht eines Wittenberger Professors (bei Löscher Bd. 3 S. 6ff), aus dem jedoch hervorgeht, daß es sich in diesem Handel ganz wesentlich nur um die Streitfrage nach der von Schlüsselburg und Schirmer in aufsässiger und übermütiger Weise vertretenen communicatio idiomatum realis gehandelt hat.

[20a]) Die skrupellose und gewalttätige Art, mit der Andreae und Selnecker gegen Personen mit abweichenden Ansichten aufzutreten pflegten, tritt besonders deutlich hervor in ihrer von Heppe (Bd. 4, Beilagen S. 51) abgedruckten Unterredung mit M. Luca Majo, Pfarrherrn und Superintendenten zu Halle, am 11. September 1577. Wichtig zur Charakteristik von Andreae ist auch das „Lästerbüchlein" seines ehemaligen Gesinnungsgenossen und Helfers Selnecker, der seit 1576 mehr und mehr mit ihm zerfiel und die schwersten Vorwürfe gegen ihn zu erheben hatte. Abgedruckt ist es bei Th. Pressel, die fünf Jahre des Dr. Jakob Andreae in Chursachsen. Jahrb. f. d. Th. Bd. 22 1877 S. 239ff.

[21]) Vgl. R. Calinich, Kampf und Untergang des Melanchthonismus in Kursachsen in den Jahren 1570 bis 1574. 1866. S. 20. 24ff. 31. 34f. J. F. Gillet. Crato von Crafftheim Bd. 1 1860 S. 396. 406ff.

strebungen versagten, ist bei ihrer Abneigung gegen den von ihm vertretenen Ubiquismus wohl erklärlich. Abgesehen davon aber konnte ihnen Andreaes Drängen auf Herstellung eines neuen Bekenntnisses nur als unnötig, wenn nicht gar als schädlich erscheinen, da sie selbst im Besitz ihres *Corpus doctrinae* nichts entbehrten und daher auch nichts weiter verlangten[22]). Andreae jedoch betrachtete nach seinem Mißerfolg in Wittenberg die dortigen Theologen und ihre an der kursächsischen Kirchenleitung beteiligten Gesinnungsgenossen als seine entschiedenen Widersacher, denen entgegenzuwirken ihm fortan ein um so wichtigeres Anliegen blieb, als sie aus ihrem abfälligen Urteil über seinen Ubiquismus niemals ein Hehl gemacht haben.

Im folgenden Jahre nämlich berichten die Wittenberger[23]) von *Propositiones*, *Quaestiones* und *Responsiones*, die sie gegen die Antitrinitarier in Siebenbürgen, Polen und Ungarn hatten ausgehen lassen[24]). Die darin enthaltenen positiven Behauptungen, meinen sie, hätte Andreae mit keinem beständigen Grunde anfechten können, da sie „fast durchaus eben mit den worten gefasset gewesen" seien „wie die alte Kirche hievon in *Symbolis et Synodis orthodoxis* geredet". Andererseits habe man jedoch unter Berufung auf den Konsens aller alten bewährten Lehrer die Aufrechterhaltung der kirchlichen Lehre von der *communicatio idiomatum* gegen alle Neuerungen gefordert. Darauf habe sich Andreae dahin vernehmen lassen, daß, wenn die Wittenberger ihre Propositionen nicht ändern, „so köndte er dieselben anders nicht denn für Alkoranisch und Mahometisch halten[25]). Und es solte in kurtz darauff

---

[22]) Vgl. Calinich S. 35.

[23]) Von der Person und Menschwerdung unsers Herrn Jhesu Christi der waren Christlichen Kirchen Grundfest. Wittenberg 1571. Bl. 147ff.

[24]) Danach ist die Angabe von Th. Wotschke (Wittenberg und die Unitarier Polens. Archiv für Reformationsgeschichte Bd. 14. 1917 S. 126), daß damals kein Wittenberger Theologe gegen die polnischen Antitrinitarier auf den Kampfplatz getreten sei, ergänzend zu berichtigen.

[25]) Daß mit dieser abgeschmackten Charakteristik die philippistische Ansicht von der durch die Einigung mit dem Logos nicht veränderten Eigenart der menschlichen Natur Christi getroffen werden sollte, ergibt sich aus dem Protokoll des inquisitorischen Gesprächs, in dem Andreae und Selnecker 1576 den zu Leipzig gefangen sitzenden und nach der Darreichung des Abendmahls vergeblich verlangenden Peucer in der übelsten Weise gepeinigt haben. Vgl. Calinich S. 257. Andererseits aber hatte auch Peucer in einem Brief vom 24. 2. 1568 von Servets Blasphemien geredet, quae semina continent Mahometici furoris (bei Löscher S. 60).

erfolgen, das gantz Sachsen und Schwaben wider uns erreget, und mit hauffen wider diese Schul geschrieben würde". So habe denn auch alsbald Wilhelm Widenbach in Stuttgart „schmehliche Scarteken wider die Schule zu Wittenberg, von wegen der ausgegangenen *Propositionum*, weit und ferne ausgebreitet und auffgetichtet und mit den Flacianischen Theologen zu Jhena und Weinmar newe Rottierung gesuchet".

In der Tat gelang es Andreae, die gerade erst wieder durch das Altenburger Religionsgespräch gegen die Philippisten von neuem erbitterten Gnesiolutheraner zum aggressiven Vorgehen wider sie auch in den Fragen des Abendmahls und der Christologie zu gewinnen. In Altenburg war über diese Differenzen überhaupt nicht verhandelt worden. Sie waren dort hinter den übrigen Streitpunkten noch völlig zurückgetreten. Immerhin hatten die Jenenser an dem *Corpus Philippicum* bereits gerügt, daß darin vom Abendmahl keine rechte eigentliche Definition gesetzt und keine Widerlegung des sakramentiererischen Irrtums gefunden werde[26]). Wenn also erst jetzt auch jene Lehren zwischen den beiden seit dem Interim entzweiten Parteien recht eigentlich streitig wurden, so ist es ersichtlich, daß dazu den Anstoß Andreae gegeben hat, der aber den Jenensern und den ihnen nahe stehenden niederdeutschen Lutheranern trotz der auch zwischen ihnen und den Württemberger Ubiquisten bestehenden Unterschiede als Kampfgenosse gegen den Philippismus doch nur willkommen war.

Die erste Bestätigung der Drohungen Andreaes, der bis nach Dänemark seine Umtriebe gegen die Wittenberger Theologen ausdehnte[27]), erhielten diese 1570 durch eine von Selnecker überbrachte „Instruktion" des Herzogs Julius von Braunschweig an den Kurfürsten August. In ihrer Erwiderung auf dieses Schriftstück[28]) bekannten sie sich außer zu ihrem *Corpus doctrinae*, der heiligen Schrift und den altkirchlichen Symbolen ausdrücklich auch zu Luthers Lehrschriften. In ihren christologischen Darlegungen aber vertraten sie einfach nur Melanchthons Anschauungen im Gegensatz zu den ubiquistischen Spekulationen der Württemberger und lehnten es ab, die Gegenwart Christi im Abendmahl auf seine

[26]) Vgl. Heppe S. 222.

[27]) In seiner Historia carcerum p. 147 berichtet Peucer, Andreae habe schon „viele Jahre" vor dem kritischen Jahr 1574 gegen ihn und seine Gesinnungsgenossen bei der Schwiegermutter des Kurfürsten August, der Königin von Dänemark, intriguiert.

[28]) Bei Hütter p. 144ss. Vgl. auch Calinich S. 26ff.

Ubiquität zu gründen, da sie vielmehr allein um der Einsetzungsworte willen als ein Geheimnis anzunehmen sei, das mit der menschlichen Vernunft weder erforscht noch begriffen werden solle und könne. Überhaupt aber seien die Lehre von der persönlichen Vereinigung der beiden Naturen in Christo und die von seiner Gegenwart im Abendmahl unterschiedene und abgesonderte Artikel. Bestände dagegen, wie die Ubiquisten meinen, eine reale *communicatio* zu recht, so würde Christi Leib gar nicht mehr die wesentlichen Eigenschaften eines Leibes haben, also auch nicht als wahrer Leib im Abendmahl empfangen werden können. So aber, erklären[29]) die Wittenberger, könne ihnen aus ihren Annahmen auch nicht mit Grund zugemessen werden, als wollten sie „heimlich oder öffentlich dem Artikul *de coena* einen Abbruch thun, da vielmehr das Gegenspiel war und augenscheinlich ist".

2. Am 1. Januar 1571 veröffentlichten die Wittenberger einen neuen Katechismus, der als Ergänzung von Luthers Kleinem Katechismus gedacht und als Vorbereitung zu dem *Examen theologicum* und anderen kirchlichen Lehrbüchern für den Unterricht in den oberen Klassen der lateinischen Schulen bestimmt war[30]). Auch in ihm war wieder nur der im *Corpus doctrinae* festgelegte Bekenntnisstand zum Ausdruck gebracht worden. Insbesondere aber war die Lehre vom Abendmahl mit einigen unwesentlichen Auslassungen wörtlich Melanchthons *Examen ordinandorum* entnommen[31]). Doch eben dieses zähe Festhalten an ihrem *Corpus doctrinae*, dessen Lehren nun auch direkt im Jugendunterricht praktisch zur Geltung gebracht werden sollten, reizte die Gegner des Philippismus zum schärfsten Widerspruch. Selnecker[32]) und die Jenenser Theologen unterzogen den Wittenberger Katechismus, den sie als unrein und sakramentierisch charakterisierten, einer umfassenden Kritik[33]), in der sie sich vor allem auf Luthers Schriften wider die Sakramentierer stützten und es den Wittenbergern zum Vorwurf machten,

---

[29]) Ib. p. 158. [30]) Vgl. Grundfest Bl. 155 v. f.

[31]) Vgl. Calinich S. 39. Durch den Wortlaut im Ex. ord. war auch die Formulierung im Wittenberger Katechismus gedeckt, daß das vere et substantialiter adesse nur dem Filius Dei und nicht ausdrücklich auch der Menschheit Christi zugeschrieben wird. Diese allerdings verfängliche Fassung der Definition entging nicht der Rüge der Jenenser Theologen (vgl. Calinich S. 46). Daß deren Widerspruch hier in der Tat den schwachen Punkt in der Position der Wittenberger traf, wird sich weiterhin (s. u. S. 46) noch deutlicher zeigen.

[32]) Vgl. Gillet S. 419. [33]) Calinich S. 40ff.

daß sie die Jugend nicht vor Calvins, Bullingers und Bezas Büchern warnten. Insbesondere aber rügten sie die Übersetzung des Satzes ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι (Act. 3, 21) mit *quem oportet coelo capi* statt mit *quem oportet coelum capere.* Dieselben Ausstellungen erhoben die Braunschweiger Theologen unter Führung von Chemnitz[34]). Auch noch andere auswärtige Theologen beteiligten sich an den neuen Angriffen auf die Philippisten[35]). Andreae und Selnecker aber wußten wieder den Herzog Julius von Braunschweig zu Vorstellungen bei dem Kurfürsten August zu bestimmen[36]).

Die Wittenberger blieben die Antwort auf alle diese Verdächtigungen nicht schuldig. Im sichern Bewußtsein ihrer Übereinstimmung mit dem für sie allein maßgeblichen Bekenntnisstande der kursächsischen Kirche wiesen sie die Angriffe auf ihre Orthodoxie als grundlos zurück und bekämpften ihrerseits den „Flacianismus" ihrer Gegner als häretisch. In ihren Christlichen Fragstücken gingen sie auf die ihnen überhaupt nicht zweifelhafte Lehre von Christi wahrer Gegenwart im Abendmahl gar nicht einmal ein. Von Christi Auffahren aber über die sichtbaren Himmel in Gottes himmlische Wohnung lehrten[37]) sie ebenso wie Melanchthon. Unter Gottes rechter Hand verstanden sie die höchste Ehre und Herrlichkeit, die auch Christi ganzer Person nach beiden Naturen einschließlich ihrer unterschieden bleibenden Eigenschaften zukomme[38]). Doch lassen sie Christi Menschheit erst im Stande seiner Erhöhung zur Rechten Gottes gesetzt sein. Andererseits beschreiben sie den Stand seiner Erniedrigung dahin, daß Christus seiner göttlichen Natur Allmacht und Kraft nicht habe gebrauchen noch allezeit erweisen wollen, sondern gleichsam in unserm armen Fleisch und Blut verborgen habe[39]).

---

[34]) Bedencken der Theologen zu Braunschweigk von dem newen Wittenbergischen Catechismo gestellet 1571, mit einer von dem Mitunterzeichner Chemnitz verfaßten Nachschrift, die inhaltlich mit dem gemeinsamen Bedenken übereinstimmt.

[35]) Vgl Löscher S. 145f. 151ff. [36]) Calinich S. 55.

[37]) Christliche Fragstück von dem unterschied der zweien Artickel des Apostolischen Glaubens Bekenntnis, das Christus gen Himel auffgefaren sey und nuhn sitze zur Rechten Gottes des Allmechtigen Vaters. Gestellet durch die Theologen in der Universitet Witteberg 1571. Bl. B 2. Über das Ausschreiben der Wittenberger an alle frommen Christen vom Mai 1571 vgl. Löscher S. 149.

[38]) Bl. D. Vgl. bei Hütter p. 151. [39]) Bl. E.

Umfassend und sehr viel eingehender wird die gesamte Auffassung der Wittenberger in ihrer bald darauf erscheinenden Hauptschrift, der Grundfest[40]), dargelegt. Sie enthält zuerst ein Bekenntnis ihrer Verfasser von der Person und der Menschwerdung Christi. Dann wird für dessen Richtigkeit der Beweis aus der heiligen Schrift, den altkirchlichen Symbolen und den „Vätern" geführt, unter denen am Schluß auch Luther und Melanchthon als Zeugen der Wahrheit auftreten. Darauf wird die Gegenlehre von Simon Magus an durch die Jahrhunderte verfolgt. Dieser Bericht mündet aus in eine polemische Auseinandersetzung mit Brenz und Andreae, Wigand, Chemnitz und Joachim Mörlin. Endlich wird gegen deren Angriffe speziell der Wittenberger Katechismus verteidigt und seine Orthodoxie an den dafür in Wittenberg geltenden Maßstäben nachgewiesen. Als für sie verbindlich erkennen die Verfasser der Grundfest ganz in Melanchthons Sinne Gottes Wort und den einhelligen Konsens aller alten bewährten Lehrer an und fügen diesem von sich aus nur noch hinzu die „stetwerende Lere, so in dieser Universitet je und allzeit gewesen". Als maßgeblicher Vertreter dieser Wittenberger Lehre wird aber nicht etwa vornehmlich Melanchthon, sondern mit besonderm Nachdruck auch Luther anerkannt und in zahlreichen Zitaten als Autorität zur Geltung gebracht[41]). Allerdings unterscheidet[42]) man Luthers Streitschriften von seinen Lehrbüchern und erklärt, daß diese jenen „wo nicht vorzuziehen, jedoch gleich wirdig zu achten" seien. Unter seinen Lehrschriften aber werden insbesondere die Auslegung der letzten Worte Davids[43]), die von Jes. 53[44]) und eine Anzahl seiner Predigten ausgebeutet. Doch beruft man sich auch auf den Eingang der Schmalkaldischen Artikel[45]) und auf die Schrift von *Conciliis* und Kirchen[46]). Dabei legt man Gewicht auf „des Herrn Lutheri selbst eigene Regel, wie er von seinen Schrifften wil geurteilet haben, ... da er in der *Praefation* über seine Tomos[47]) bittet, das man seine Schrifften *cum judicio* lesen wölle, und wie S. Augustinus auch von sich schreibet, für derer einen gehalten sein wil, die *scribendo et docendo* haben zugenomen und sich gebessert[48])". Von Melanchthons Schriften werden

[40]) S. o. S. 38 Anm. 23. [41]) Bl. 67ff. 115. 149. 155v.
[42]) Bl. 75v. 112. [43]) Bl. 67ff.
[44]) Bl. 72v.ff. Cf. Lutheri op. ex. 23, 466—470. 474—478.
[45]) Bl. 66v. [46]) Bl. 72. 75v. [47]) Cf. Lutheri Op. v. arg. 1, 23.
[48]) Bl. 75v.

vor allem sein zweiter Kolosserkommentar und andere Arbeiten aus seinen letzten Lebensjahren, in denen er sich über die Streitfragen mit den Ubiquisten geäußert hat, als autoritativ herangezogen[49]). Ferner weist man darauf hin[50]), daß die Lehre des Wittenberger Katechismus von Christi Himmelfahrt Wort für Wort aus Melanchthons Kolosserkommentar entnommen sei. Überhaupt aber sei[51]) „das gantze Catechismus Büchlin zum mehrern teil" aus dem *Corpus doctrinae* „gezogen, und was etwa gemangelt, aus andern Schrifften unser Praeceptorn, so dem *Corpore doctrinae* gemes und gleichstimmig, zusammen bracht".

Daß die Berufung auf Luther wie schon in den früheren Wittenberger Schriften, so auch in der Grundfest durchaus ehrlich gemeint war, kann keinem Zweifel unterliegen. Daß man seine Autorität habe zurückdrängen wollen, ist lediglich eine Unterstellung der Gegner der Philippisten. Aber freilich, Luthers Schriften gegen Zwingli, auf deren christologische Spekulationen besonders Brenz wieder zurückgegriffen hatte, hielt man nicht durchweg für verbindlich[52]). Vielmehr wußte man sich in direktem Zusammenhang mit der oben genauer dargelegten[53]) Stellung, die Luther seit der Wittenberger Konkordie eingenommen hatte. Insofern aber hob man aus Luthers Schriften doch nur das heraus, was sich als übereinstimmend mit Melanchthons Auffassung verstehen ließ. Doch genügte allein schon dieser theologische Standpunkt, um den Widerspruch der Gnesiolutheraner herauszufordern und lebendig zu erhalten. Hierin wirkte der seit den Kämpfen um das Leipziger Interim bestehende Gegensatz nach. So kamen in dem Verhalten der norddeutschen Lutheraner zu den Wittenbergern denn auch gar nicht diejenigen Anschauungen zur Geltung, durch die beide Teile im Unterschiede von den Württembergern miteinander übereinstimmten, weil sie darin gleichermaßen von Melanchthon abhängig waren. Andererseits war wiederum unter der Nachwirkung der früheren Streitigkeiten mit den Gnesiolutheranern die Polemik der Wittenberger gegen diese im Tone viel schär-

---

[49]) Bl. 109. [50]) Bl. 174 v. [51]) Bl. 154.

[52]) Einen ganz ähnlichen Standpunkt nahmen abhängig von Melanchthon gerade auch die Gnesiolutheraner und die späteren Orthodoxen zu Luthers Determinismus und Prädestinationslehre ein. (Vgl. Löscher Bd. 2 S. 278ff. 2. Aufl. S. 223ff.) Also maßen sie mit verschiedenem Maß und verfuhren nicht nach dem Grundsatz, daß, was dem einen recht ist, dem andern billig sein muß. [53]) S. o. S. 7f.

fer, als gegen Brenz und Andreae. Bei Brenz erkennen sie sogar bereitwillig an[54]), daß er „durch Gottes gnade der Kirchen Christi ein lange zeit trewlich und nützlich mit vielen herrlichen erklerungen altes und newes Testaments und andern Schrifften gedienet, und ist uns hertzlich leid, das wir seines Namens in einigem unguten nach seinem tode gedenken sollen. Befinden, das der streit vom Abendmal unsers Herrn Jhesu Christi jme mit vleis und ernst angelegen gewesen, und das er die meinung Lutheri, so in dieser Lande Kirchen von der gegenwart des Leibs Christi gefüret wird, gerne dermaßen erstreiten, ausfüren und zum augenschein erweisen wöllen, das denen, so derselben widersprechen, auch nicht die wenigste ursache oder schein zur widerrede gelassen oder unbeantwortet und unwiderleget gestanden würde".

Aus dieser Würdigung der Leistungen von Brenz wird es deutlich, daß die Wittenberger Theologen sich jedenfalls nicht in der Abendmahlslehre einer Abweichung von der gemeinsamen lutherischen Auffassung der Gegenwart Christi oder gar einer Hinneigung zu den reformierten Anschauungen bewußt waren. Demgemäß aber vertraten sie nur wieder den Standpunkt[55]), daß ihr Kampf mit den „Flacianern" gar nicht das Abendmahl betreffe, sondern, abgesehen von den älteren Streitfragen, allein den Artikel von Christi Person. Daß sie selbst die „leibliche Gegenwart des Leibs Christi im Abendmahl" anerkannten, bezeugten[56]) sie in ihrer Grundfest wiederholt ausdrücklich. Allerdings sahen sie diese Gegenwart allein durch die Einsetzungsworte und mittelbar durch Christi *veritas et omnipotentia*[57]), nicht aber auch durch seine Ubiquität als begründet an. Gerade hierin jedoch waren auch die norddeutschen Gnesiolutheraner, wie später[58]) gezeigt werden wird, im Grunde gar nicht anderer Meinung. Dennoch hielten sie den Wittenbergern diese Übereinstimmung in keiner Weise zu gute, da ja auch sie gegen den Wittenberger Katechismus den Vorwurf sakramentiererischer Anschauungen erhoben. Aber wenigstens Chemnitz, wider den die Grundfest diesen Katechismus als nicht calvinisierend, sondern als einen Ausdruck des kursächsischen Bekenntnisstandes verteidigen mußte[59]), hatte auch nur erst die melanchthonische Auffassung der Himmelfahrt Christi als calvini-

[54]) Bl. 110. [55]) Bl. 179. [56]) Bl. 107. 123. 165. 168.
[57]) Bl. 122 v.
[58]) Vgl. aber auch schon die oben (S. 31 f) festgestellten Ansichten von Gallus. [59]) Bl. 9. 165. 170.

stisch in Anspruch genommen und danach allerdings sein Gesamturteil über die Lehre der Wittenberger gebildet. Das erklärt sich daraus, daß er ebenso wie die übrigen Gnesiolutheraner von der den Wittenbergern selbstverständlichen Trennung der Artikel von dem Abendmahl und von der Person Christi nichts wissen wollte. Vielmehr hielten Chemnitz und seine Gesinnungsgenossen Christi leibliche Gegenwart im Sakrament für gesichert nur unter der Voraussetzung einer realen *communicatio idiomatum*, mochte diese auch nicht eine Mitteilung der Ubiquität, wie die Württemberger lehrten, sondern nur der göttlichen Majestät und Allmacht an Christi menschliche Natur zum Gegenstande haben. Da aber die Wittenberger überhaupt keine reale Idiomenkommunikation anerkannten, so drehte sich nach der Ansicht der Gnesiolutheraner dieser ganze Streit mit den Philippisten vor allem eben doch um diese Frage.

Die Wittenberger nämlich faßten, wiederum nur in Abhängigkeit von Melanchthon, die *communicatio idiomatum* lediglich als eine dialektische Redeweise auf, dergemäß der ganzen Person Christi die Eigenschaften und Leistungen jeder seiner beiden Naturen wahrheitsgemäß zugeschrieben werden können. Dagegen behaupteten sie, daß Gottes unendliche Eigenschaften überhaupt keiner Kreatur gebühren[60]). Vielmehr behält jede der beiden Naturen Christi ihre wesentlichen und wahrhaftigen Eigenschaften[61]), und daran ändert auch sein Sitzen zur Rechten Gottes nichts[62]). Wäre Christus in diesem Sinne nicht ein wahrer natürlicher Mensch gewesen, so müßte auch sein ganzes Leiden ein Gespenst gewesen sein, und dann wäre auch das ganze Werk der Erlösung nichts[63]). So aber hat Christus mit seiner menschlichen Natur zugleich die Knechtsgestalt angenommen[64]) und sich in seinem Leiden seiner göttlichen Gestalt entäußert, indem er die Allmacht und Kraft seiner göttlichen Natur nicht hat gebrauchen noch erweisen, sondern „gleichsam in unserm armen Fleisch und Blute verbergen" wollen[65]). Dann freilich ist durch die Himmelfahrt Christi menschliche Natur über die Engel erhöht worden, so daß er nun in dem unbegreiflichen Lichte Gottes zur Rechten des Vaters ist und mit ihm regiert[66]). So ist sein Leib zwar an einem bestimmten Ort nach der Art eines wahren Leibes, aber doch nicht in einem sonderlichen Winkel des Himmels eingeschlossen und gefangen. Viel-

---

[60]) B. 127. [61]) Bl. 13 v. [62]) Bl. 39 v. [63]) Bl. 36.
[64]) Bl. 32 v. [65]) Bl. 33. [66]) Bl. 175 v.

mehr wandelt er, „wie und wo er wil, und wie es seiner Himlischen und unaussprechlichen Herrlichkeit und Maiestet gezimet[67])". Die Einwohnung Christi aber, der die von Melanchthon gelehrte dritte Art der göttlichen Gegenwart zu Grunde liegt[68]), soll „verstanden werden *communicatione idiomatum*, das ist von der Person nach der Göttlichen Natur[69])".

Mit dieser letzten Erklärung wichen nun freilich die Wittenberger geradezu an dem entscheidenden Punkt von Melanchthon ab und näherten sich wirklich der reformierten Auffassung. Denn wenn die „Gegenwart des Sons im Predigtamt des Evangelii und in den Heiligen" nicht auch mehr Christi Menschheit mit umschließen soll, so fällt damit zugleich Melanchthons Konstruktion des realen Grundes für seine Behauptung der substanziellen Gegenwart Christi im Abendmahl dahin. Melanchthon war dieser Konsequenz aus seiner Auffassung der räumlichen Anwesenheit des Leibes Christi im Himmel ausgewichen und hatte nur dadurch seine der lutherischen immerhin gleichartige Ansicht von der Gegenwart des *totus Christus* im Predigtamt und im Abendmahl durchzuführen vermocht. Indem seine Schüler jedoch nur noch Christi Gottheit als Subjekt der Einwohnung Christi im Predigtamt und in den Gläubigen gelten lassen wollten, wurde für sie im Grunde auch die leibliche Anwesenheit Christi im Abendmahl gegenstandslos, obwohl sie sie in ihrer Grundfest noch auf das bestimmteste behaupteten. Daß sie dies aber taten, geschah allem Anschein nach nur noch aus Traditionalismus und nicht mehr aus einer innern Notwendigkeit in der Konsequenz ihrer eigentlichen theologischen Ansichten. Hier ist der Punkt, wo der Übergang zu der reformierten Auffassung einsetzen konnte. Daß dieser jedoch nicht schon damals erfolgt sein kann, ergibt sich auch noch aus der Fassung der Lehre vom Abendmahl in dem Dresdener Konsensus vom 10. Oktober 1571, in dem die wahrhaftige, lebendige, wesentliche und gewisse Gegenwart im Abendmahl, wie das auch Calinich feststellt, nicht allein Christi göttlicher Natur, sondern seiner Person überhaupt beigelegt wird[70]).

Wer von den Wittenbergern ihre nach Ebers Tode herausgegebenen gemeinsamen Schriften und insbesondere die Grundfest ver-

---

[67]) Bl. 174. [68]) Bl. 30. [69]) Bl. 175 v. Vgl. o. S. 40 Anm. 31.

[70]) Vgl. Calinich S. 82. Den Text der Darlegungen des Dresdener Consensus über die Abendmahlslehre hat R. Hospinian in seiner Concordia discors. Tiguri 1607 fol. 20 wiedergegeben.

faßt hat, ist nicht mehr festzustellen. Bei der im ganzen konservativ philippistischen Haltung dieser Kundgebungen läge es an sich nahe auf Georg Major zu raten, der ja schon seit 1536 der Fakultät als ordentlicher Professor angehörte. Da jedoch bereits in dem vorhergehenden Jahrzehnt nicht Major, sondern Eber als der Hauptvertreter der Wittenberger in den Auseinandersetzungen über die streitigen christologischen Fragen hervortritt, ist es wahrscheinlich, daß jener auch nach Ebers Tode einem seiner jüngeren Kollegen die Führung der Feder überlassen hat. Wigand nun hat Pezel für den „*collector*" des Wittenberger Katechismus gehalten[71]). Vielleicht kann man aber, was die anderen gemeinsamen Schriften der Wittenberger betrifft, auch an deren Abfassung durch Cruciger denken, der in demselben Jahre wie Pezel in die engere Fakultät eintrat, aber schon vorher großes Ansehen gehabt haben muß. Melanchthon selbst hatte ihn als seinen Nachfolger empfohlen und die Universität ihn dazu vorgeschlagen[72]). Dann war er neben Eber der einzige Wittenberger, der an dem Altenburger Gespräch mitwirkte[73]). Ebenso vertrat er 1570 zusammen mit Möller seine Fakultät auf dem Zerbster Konvent[74]). Und bei dem Dresdener Abschied von 1571 war er als deren Dekan hervorragend beteiligt[75]). Wer immer aber auch als die nunmehr führende Person in der Fakultät anzusprechen sein mag: in jedem Falle stimmten noch 1571 alle Wittenberger Theologen durchaus miteinander überein, und vor allem ihre Grundfest brachte ihren überwiegend konservativen Standpunkt unverkennbar zum Ausdruck. Dasselbe geschah in dem Dresdner Konsensus, auf den sich mit den Wittenbergern und den Leipzigern die drei kursächsischen Konsistorien und alle Superintendenten der Landeskirche vereinigten[76]).

Durch dieses eindrucksvolle Bekenntnis seiner ganzen Kirche sah auch der Kurfürst August, den die Angriffe auf den Wittenberger Katechismus vorübergehend beunruhigt hatten, die Orthodoxie seiner Geistlichkeit als gerechtfertigt an und gab insbesondere Selnecker zu verstehen, daß er fernerhin jedem unnötigen Gezänk wider seine Universitäten entgegenwirken möge[77]). Nun aber trat unter Berufung auf die Heidelberger Theologen der

[71]) L. c. fol. 403. Vgl. G. J. Planck S. 573 Anm. 300.
[72]) Vgl. Friedensburg S. 263. [73]) Vgl. Heppe S. 211f.
[74]) Vgl. ebenda S. 302. [75]) Vgl. Calinich S. 160.
[76]) Vgl. Calinich S. 78ff. [77]) Ebenda S. 87.

Pfalzgraf Johann Casimir direkt an seinen Schwiegervater August mit der Behauptung heran, der Wittenberger und der Heidelberger Katechismus stimmten wesentlich miteinander überein[78]). Das war dieselbe Taktik, mit der Calvin begonnen hatte, Melanchthon als seinen Gesinnungsgenossen in Anspruch zu nehmen, um ihn desto wirksamer auf seine Seite herüberzuziehen. Auf August jedoch machte Johann Casimirs Urteil über den Wittenberger Katechismus so starken Eindruck, daß er schließlich dessen Gebrauch in den Schulen seines Landes verbot. Andererseits freilich ordnete er selbst seine Übersetzung ins Deutsche an. Doch ist es nicht bekannt, daß diese auch durch den Druck veröffentlicht worden ist[79]).

Zur Abwehr der Auffassung Johann Casimirs teilte August diesem den Dresdener Konsensus mit[80]). Doch hielt der Pfalzgraf seine Ansicht aufrecht, indem er den Kurfürsten aufforderte, er möchte doch seine Theologen selbst danach fragen, worin sich denn ihr Dresdener Bekenntnis von dem Heidelberger Katechismus unterscheide. Auf diese Frage nun verlangte August von den Wittenbergern, den Leipzigern und dem Konsistorium in Meißen als Antwort eine kurze Gegenüberstellung der einander widerstreitenden Hauptsätze beider Schriften. Entledigten sich die Befragten dieser Auflage aber auch in allzu weitläufigen Gutachten, die das Mißfallen Augusts erregten, so genügte dessen Ansprüchen doch eine von dem Superintendenten Stößel in Pirna entworfene Tabelle, die ganz nach seinen Wünschen abgefaßt war. Dieses Schriftstück wurde mit einem zustimmenden Gutachten des Hofpredigers Schütz nach Heidelberg gesandt und hatte bei dem Pfalzgrafen die Wirkung, daß er die darin zum Ausdruck kommende Gefahr eines neuen Zwiespalts beklagte und auf katholische Umtriebe hinwies, die ihm erwünschte Einigung der deutschen und der französischen Protestanten zu vereiteln. Diese Sorgen bildeten den politischen Hintergrund der Bestrebungen Johann Casimirs, sei-

[78]) Ebenda S. 88. Ebenso schrieb damals der Heidelberger Hofprediger Dathenus eine Schrift, in der er sogar auch den Dresdener Konsensus als Zeugnis für die reformierte Abendmahlslehre in Anspruch zu nehmen suchte. Vgl. A. Kluckhohn, Der Sturz der Kryptocalvinisten in Sachsen 1574. Hist. Ztschr. Bd. 18. 1867 S. 99f.

[79]) Calinich S. 97ff. In Martin Lipenius, Bibliotheca realis theologica (Francof. a. M. 1685) ist wohl die lateinische Ausgabe der Catechesis Wittebergensis nebst mehreren Schriften über sie, nicht aber auch eine deutsche Übersetzung von ihr verzeichnet.

[80]) Calinich S. 88ff.

nem Schwiegervater gegenüber die dogmatischen Differenzen zwischen den reformierten und den kursächsischen Theologen überhaupt in Abrede zu stellen. Daher aber kann es auch diesen in keiner Weise zur Last fallen, daß sie, ohne ihre melanchthonischen Überlieferungen zu verleugnen, vielmehr ganz nur in deren Sinne ihre von der reformierten Lehre noch abweichende Auffassung vom Abendmahl, sei es weitschweifig oder knapp, zum Ausdruck brachten. Und es ist lediglich auf das gleichermaßen durch die Calvinisten wie durch die Gegner des Philippismus in die Welt gesetzte Vorurteil zurückzuführen, wenn Gillet gegen die Wittenberger den völlig unbegründeten Vorwurf erhebt[81]), sie hätten 1572 im entscheidenden Zeitpunkt das durch Wahrheit und Ehre erforderte mannhafte Zeugnis für die Übereinstimmung der Lehre der sächsischen und der pfälzischen Kirche nicht abgelegt und seitdem ihrem Landesherrn unwahr gegenübergestanden, dadurch aber ihr späteres Geschick selbst verschuldet.

3. Durch den Dresdener Konsensus schien der bisherige Bekenntnisstand der kursächsischen Kirche gegen die heftigen von Andreae und den Gnesiolutheranern gegen ihn betriebenen Angriffe behauptet worden zu sein. Es folgte eine scheinbare Ruhepause von wenigen Jahren, während derer freilich der neue kursächsische Hofprediger Georg Listenius, ein geschäftiger Anhänger des württembergischen Ubiquismus, aufs eifrigste wieder gegen die Philippisten Stimmung zu machen suchte[82]). Da veröffentlichte der Leipziger Buchhändler Vögelin 1574 ein anonymes Buch, das sofort das größte Aufsehen erregte. Es war die schon 1562 verfaßte, aber bisher nur erst handschriftlich verbreitete *Exegesis perspicua*[83]) des 1573 in Brieg verstorbenen früheren Glogauer Arztes Joachim Curäus. Auch dieser war einst Melanchthons Schüler gewesen. Aber sein hervorragendes Streben nach Klarheit und seine durch nichts beirrte Aufrichtigkeit hatten ihn dahin geführt, daß er sich durch seines Lehrers sorgliche Vorbehalte gegen die eigentlichen reformierten Ansichten in keiner Weise mehr gebunden fühlte, sondern die in deren Richtung liegenden Konse-

---

[81]) A. a. O. S. 426.

[82]) Vgl. Kluckhohn S. 91. 95f. 102.

[83]) Exegesis perspicua et ferme integra controversiae de sacra coena (1574). Ed. E. G. Scheffer. Marburgi. Progr. 1853. Den Beweis dafür, daß der Verfasser dieser Schrift Curäus war, hat Heppe Bd. 2 S. 483ff einwandfrei und einleuchtend erbracht.

quenzen der philippistischen Auffassung ohne alle Scheu und Bedenklichkeit zog. So kam er in der Sache selbst zu einem Standpunkt, der sich in den entscheidenden Fragen von dem reformierten nicht mehr wesentlich unterscheidet.

Zwar betonte Curäus im Gegensatz zu der eigentlich Zwinglischen Auffassung vom Abendmahl, daß in dessen Verrichtung Christus substanziell anwesend sei[84]). Was er jedoch damit meinte, wird durch seine fernere Erklärung deutlich: *Substantiale coenae est* κοινωνία *cum Christo*[85]). Daher tritt nach seiner Meinung zu den Abendmahlszeichen auch nichts substanzielles hinzu, da nicht ihnen, sondern nur den sie nehmenden Menschen die Verheißung gelte. Deren Inhalt aber wird an diesen nicht durch den Genuß von Brot und Wein, sondern von dem Sohne Gottes verwirklicht[86]). Denn insofern ist Melanchthons Regel einfach maßgeblich: *Christus adest non propter elementa, sed propter hominem*[87]). Melanchthons Vorgang folgte Curäus ferner in der unbedingten Anerkennung der Autorität der Kirchenväter und in der Abneigung gegen jede Einführung eines neuen Dogmas in der Kirche[88]). Auch in der Auffassung der *communicatio idiomatum* schloß er sich der Ansicht Melanchthons an und erklärte, daß er diese Lehre nur im Sinne einer *dialectica praedicatio et formula loquendi* gelten lassen wolle[89]). Doch zog er aus der leiblichen Himmelfahrt Christi aufs bestimmteste die reformierte Folgerung, daß, da Christi Leib räumlich im Himmel weile[90]), er nicht auch im Abendmahl auf der Erde gegenwärtig sein könne. Vielmehr ist Christi *praesentia inhabitationis* lediglich eine *praesentia efficaciae*[91]) und das Brot nur *symbolum* τοῦ ὄντος σώματος. Auch darin stimmte Curäus mit den Reformierten überein, daß er sich auf das Wort: *caro non prodest quicquam*, berief[92]) und den Sakramentsgenuß der *impii* auf das bestimmteste ausschloß[93]). Denn auch für ihn handelte es sich beim Abendmahl nur um die *manducatio spiritualis* eines *corpus sacramentale* und nicht *substantiale*[94]). Andererseits äußerte sich Curäus bei aller Verehrung und Anerkennung für die Person Luthers doch aufs freimütigste über die Unverbindlichkeit mancher seiner Ansichten[95]) und erklärte, er wolle in dem Artikel vom Abendmahl mit Melanchthon lieber die

---

[84]) Exegesis p. 16. [85]) Ib. p. 24. cf. 17. 19. [86]) P. 21.
[87]) P. 14. 16. 31. 35s. [88]) P. 41. Vgl. Bd. 1 S. 348f.
[89]) P. 8. [90]) P. 7. 48. [91]) P. 11. [92]) P. 12. [93]) P. 24.
[94]) P. 35 cf. 48. [95]) P. 58.

paulinischen und späteren philippistischen, als die Redewendungen der Augsburgischen Konfession festhalten. Endlich steht Curäus den Reformierten darin nahe, daß er im Zusammenhange seiner Gedanken von der Gemeinschaft mit Christus immer wieder auch mit dem Begriff des Bundes der Christen mit Gott und mit Christus als Mittler arbeitet, ohne darum doch schon die eigentlichen Gesichtspunkte der reformierten Foederaltheologie zu erreichen oder zu vertreten.

Nachdem Vögelin die *Exegesis perspicua* in Wittenberg und anderen Orten, nur freilich nicht auch in Leipzig selbst, hatte verbreiten lassen, erhob sich alsbald der Verdacht gegen die Wittenberger Theologen, daß das Buch aus ihrem Kreise stamme oder daß sie wenigstens als Mitwisser an dessen Veröffentlichung beteiligt und interessiert seien. Doch ergab sich bei der sofort von dem Kurfürsten veranlaßten Untersuchung, daß die *Exegesis* überhaupt nicht aus Wittenberg herrühre und daß Vögelin sie aus eigenster Initiative hatte drucken lassen. Gegen ihn nun wurde mit der Auferlegung einer hohen Geldstrafe, aber harmloseren Beschränkungen seiner persönlichen Freiheit zunächst noch verhältnismäßig glimpflich verfahren[96]). Weiter indessen richtete sich der Verdacht, daß sie in die Angelegenheit aufs stärkste mit verwickelt seien, gegen die bisherigen nächsten Ratgeber des Kurfürsten, die nun den ganzen Zorn ihres von ihnen vermeintlich schwer betrogenen Gebieters erfahren mußten. Es waren dies der zuvor uneingeschränkt begünstigte und überaus einflußreiche kurfürstliche Leibarzt Caspar Peucer, der Hofprediger Christian Schütz, der Hof- und Geheimerat Georg Cracow in Dresden und der Superintendent Johann Stößel in Pirna. Durch Privatbriefe, die aufgefangen oder bei Haussuchungen in Beschlag genommen worden waren[97]), erschienen sie schwer belastet. Aus ihnen ergaben sich teils freiere theologische Ansichten, die mehr oder weniger auf Übereinstimmung mit der *Exegesis perspicua* schienen schließen zu lassen, teils scheinbare Anhaltspunkte für die Unterstellung, daß sie schon seit Jahren dahin gestrebt hätten, den Kurfürsten für ihre vermeintlich calvinistischen Anschauungen zu

---

[96]) Wegen seiner Weigerung, die Torgischen Artikel zu unterschreiben, wurde Vögelin bald darauf doch aus Leipzig vertrieben und wandte sich nach Heidelberg. Vgl. Gillet S. 463.

[97]) Vgl. Kluckhohn S. 104ff.

gewinnen und die diesen entgegengesetzten Einflüsse, besonders die der streng lutherischen Kurfürstin, unwirksam zu machen.

Darauf wurde unter Mitwirkung der sächsischen Landstände eine Kommission[98]) von Regierungsbeamten und theologischen Vertrauensmännern des Kurfürsten zu Torgau eingesetzt, um die gesamte Angelegenheit zu untersuchen und die scheinbar schwer gefährdete Orthodoxie der Landeskirche in durchgreifender Weise wiederherzustellen. Zu diesem Zweck wurden alle irgendwie verdächtigen Personen in ein strenges Verhör genommen und eine Anzahl von theologischen Artikeln und Fragen aufgestellt, auf die sich die kursächsischen Geistlichen und die Mitglieder und Stipendiaten der Wittenberger und der Leipziger theologischen Fakultät zu äußern und durch Unterschrift zu verpflichten hatten. Nach dem Ergebnis dieser Inquisition richteten sich die Maßregeln, die gegen die sakramentiererischer Ansichten schuldig befundenen Personen und insbesondere gegen die einer treulosen Hintergehung ihres Landesherrn bezichtigten bisherigen Hauptberater des Kurfürsten ergriffen wurden. Vor allem das gegen diese gerichtete Verfahren wurde mit brutaler Härte und offensichtlicher Parteilichkeit geführt. Man hielt sie von Anfang an für schuldig und behandelte sie demgemäß. Cracow[99]) und Stößel erlagen schon nach einiger Zeit den Qualen, die man gegen sie verübte. Peucer und Schütz aber mußten lange Jahre in schwerer Kerkerhaft zubringen.

4. Das moralische Urteil über die Verwerflichkeit des grausamen Strafgerichts, das der Kurfürst August an den „Kryptocalvinisten" seiner nächsten Umgebung vollziehen ließ, steht seit langer Zeit fest. Das historische Urteil über das Maß der etwaigen Schuld, das den Landesherrn überhaupt erst zu einem strengen Einschreiten gegen sie berechtigt hätte, bedarf einer sorgsamen Nachprüfung. Man ist bisher doch noch immer nicht kritisch genug gegen den Pragmatismus gewesen, den die Gegner und Richter der kurfürstlichen Philippisten über deren Absichten und Handlungen konstruiert haben. Indessen ist es im ganzen nur ein recht dürftiger Tatbestand, den ihre in Beschlag genomme-

[98]) Vgl. ebenda S. 108 Anm. 1.

[99]) Die schändlichen Mißhandlungen, durch die der schwerkranke Cracow auf Befehl des Kurfürsten zu Tode gemartert wurde, hat Kluckhohn S. 121ff. nach den Akten des Dresdener Haupt- und Staatsarchivs eingehend dargestellt.

nen[100]) Briefe enthielten. Nach der Meinung des Kurfürsten zwar und seiner Behörden soll sich aus ihnen eine weit ausgreifende Verschwörung[101]) ergeben haben, durch die die kurfürstlichen Vertrauensmänner im Einverständnis mit den Wittenberger Theologen und mit auswärtigen Calvinisten nichts geringeres geplant hätten, als in Kursachsen den Calvinismus allmählich zur Herrschaft zu bringen und die lutherischen Traditionen der Landeskirche überhaupt zu beseitigen. Daß nun die Gnesiolutheraner und der durch die *Exegesis perspicua* mit höchstem Mißtrauen erfüllte Kurfürst sich diese Ansicht bildeten, wird aus der parteiischen Leidenschaft des Kampfes verständlich, den sie zur Sicherung des lutherischen Charakters der kursächsischen Landeskirche führen zu müssen glaubten. Der Historiker dagegen hat die Pflicht, das Urteil über die etwaige Schuld der vergewaltigten Philippisten möglichst in seine richtigen Grenzen zurückzuführen.

Zunächst steht fest, daß Vögelin bei seiner Vernehmung versichert[102]) hat, er allein habe „ohne jemandes Rat und Tat" die *Exegesis perspicua* drucken lassen. Ebenso hat Peucer in seiner *Historia carcerum*[103]) wiederholt beteuert, er habe dieses Buch vor seiner Veröffentlichung weder gesehen noch etwas von ihm gehört. Nun hat freilich Calinich Peucers Aussagen jede „moralische Beweiskraft" absprechen zu sollen gemeint[104]), weil dieser einmal einer wahrheitswidrigen Aussage überwiesen worden sei. Einige Jahre vorher nämlich hatte Peucer dem Rektor der Schule zu Pforta einen Brief geschrieben, in dem er als Inspektor der Landesschulen die Einführung des Wittenberger Katechismus anordnete. Auf eine Frage des Kurfürsten aber stellte er später in Abrede, einen solchen Befehl gegeben zu haben. Ob er sich nun wirklich zutreffend mit Vergeßlichkeit entschuldigen konnte[105]), muß dahin gestellt bleiben. Mag aber diese Behauptung tatsächlich nur eine grundlose Ausrede gewesen sein[106]), so braucht Peu-

[100]) Cf. Peucer, Historia carcerum p. 153s. Löscher Bd. 3 S. 167ff. Kluckhohn S. 105ff.

[101]) Kluckhohn bezeichnet S. 82 die „Konspiration" der Kryptocalvinisten als „oft behauptet, aber nie erwiesen". Auch Gillet erklärt S. 468 die ganze Verschwörung als „zusammengedichtet".

[102]) Vgl. Heppe Bd. 2 S. 427. vgl. S. 493. Calinich S. 108f.

[103]) P. 95. 100. 105. [104]) Calinich S. 102.

[105]) Historia carcerum p. 89ss. 439ss. 445s.

[106]) Gillet S. 422 hält Peucers Entschuldigung sogar für durchaus glaubwürdig. Vgl. auch S. 427f.

cer darum doch nicht auch bei den späteren sehr ernsthaften Beteuerungen seiner Unschuld gelogen zu haben. Wider deren Wahrhaftigkeit beweist auch nichts Peucers Unterschrift unter ein ihm gewaltsam abgepreßtes, nachher jedoch von ihm beharrlich widerrufenes und bitter bereutes Schuldbekenntnis[107]). Vielmehr scheint er sowohl darin Glauben zu verdienen[108]), daß er mit der Veröffentlichung der *Exegesis* nichts zu tun gehabt habe, wie darin, daß er jedes Zusammenwirken mit auswärtigen Calvinisten zu dem ihm und seinen Genossen unterstellten Zweck, die kursächsische Kirche nach und nach dem reformierten Protestantismus zuzuführen, immer wieder in Abrede stellte.

Allerdings gab Peucer bei seiner Vernehmung durch die kurfürstlichen Räte offen zu[109]), mit einigen Personen in Heidelberg, besonders mit Ursinus, von alter Zeit her persönlich befreundet zu sein und ihm zuweilen ein „Gesellenbrieflein" geschrieben zu haben. Ferner habe er dem Kurfürsten Friedrich von der Pfalz ein einziges Mal einen Brief geschrieben, als er ihm den dritten Band der Werke seines Schwiegervaters Melanchthon zugesandt habe. Nach dessen Tode habe er vor 12 oder 13 Jahren einige Male auch an den damaligen kurpfälzischen Kanzler Probus geschrieben, um ihm etliche Gesellen zu empfehlen. Dessen Nachfolger Ehem aber habe er, als dieser sich in Kursachsen aufhielt, nur ein- oder zweimal gesehen und gesprochen, aber keine sonderliche Freundschaft mit ihm gepflogen oder gar Praktiken mit ihm gesponnen. Beza endlich habe er 1557 auf dem Kolloquium zu Worms[110]) kennen gelernt und in den nächsten Jahren von ihm einige Briefe erhalten, in denen jedoch von der Abendmahlsfrage gar nichts gestanden habe, sondern die „den mehrern theil zeitung gewesen *de statu Galliae*. Aber in 6 jaren, da die newen streit angangen, hette ich keins von ihm gesehen, viel weniger an ihn gethan, hette ihn auch weder durch mich oder durch andere zu diesen oder andern angehetzet oder anleitung gethan: Ich bete, sie wolten mich doch nicht für so unbedachtsam und kindisch ansehen, daß ich nicht köndte oder solte bedencken, was in solchem fall sich leiden wölle

---

[107]) Hist. carc. p. 105ss. 109ss. 382ss.

[108]) Kluckhohn stellt S. 110 fest, daß Peucers Geschichte seiner Gefangenschaft „sich nach den Acten als durchaus zuverlässig erweise".

[109]) Vgl. Peucers verschiedene Berichte über sein Verhör zu Torgau in der Hist. carc. p. 104. 117s. 378. 396ss.

[110]) Vgl. dazu o. S. 34 Anm. 5.

oder nicht. Was andere getan hetten, wüste ich nicht: So könte ich auch keinen nennen, der mit Beza viel briefe wechßlete".

Wenn nun auch Peucers Inquisitoren durch diese Antworten auf ihre ihm vorgelegten Fragen von ihrer vorgefaßten Meinung nicht abgebracht worden sind, so wird einer unbefangenen Erwägung seiner Aussagen jedenfalls das von ihm vorgebrachte Argument als sehr erheblich gelten müssen, man solle ihn doch nicht für so „unbedachtsam und kindisch" halten, um ihm eine solche Torheit zuzutrauen, wie es unter den damaligen Verhältnissen doch ganz gewiß eine „Verschwörung" mit auswärtigen Calvinisten gegen den Bekenntnisstand der kursächsischen Kirche gewesen wäre. Daß einem solchen Plane aber auch die Wittenberger Theologen völlig fern standen, ergibt sich aus einigen Briefen von Ursinus an Bullinger. Am 8. 11. 1570 bezeichnet[111]) Ursinus die Wittenberger zwar als *nostri,* bedauert aber, daß sie aus Furcht vor ihren Gegnern noch nicht frei heraus zu reden wagen. Zugleich rügt er es ausdrücklich, daß sie selbst nicht Zwinglianer und Calvinianer genannt sein wollen. Am 23. 8. 1572 ferner berichtet[112]) er von ihnen, sie seien neuerdings recht ängstlich und übergingen in ihren Vorlesungen die Streitfragen über die Sakramente mit Stillschweigen. Nur Pezel habe über diese *in genere* so geredet, daß seine Hörer ihn für einen Calvinisten erklärten. Auch pflege er weder in seinen Predigten noch in seinen Vorlesungen irgend etwas gegen die Zwinglianer zu sagen. Wenn nun Ursinus dies ausdrücklich hervorzuheben für nötig hält, so scheint ihm bekannt gewesen zu sein, daß Pezels Kollegen in diesem Punkt nicht ebenso verfuhren. Auch das aber hätte nur dem Verhalten entsprochen, das Melanchthon seit 1557 gegenüber dem Zwinglianismus beobachtete. Sonst jedoch weiß Ursinus von den Wittenbergern nur noch zu sagen, ihre Meinung sei Feinden und Freunden bekannt, und daher vertraue er darauf, daß, wenn sie die gute Sache auch nicht so freudig förderten, wie sie müßten, sie doch auch nichts gegen sie unternehmen, ja schließlich ihre Pflicht wohl noch besser erfüllen würden. Das aber war immerhin eine recht bescheidene Hoffnung, der eigentlich nur das schon früher erwähnte[113]) Vorurteil der Heidelberger über den reformierten Charakter des Wittenberger Katechismus und die reformierte Gesinnung seiner Urheber

[111]) Bei Heppe S. 418 Anm. zu S. 417.
[112]) Dieser Brief ist abgedruckt bei Heppe Bd. 2 Beilagen S. 135.
[113]) S. o. S. 48.

zu Grunde lag. Von Peucer ferner hat Ursinus bloß erst zu melden, er und Pezel seien vor den übrigen des Calvinismus beschuldigt worden und er habe in dem Brief an einen Freund den Wittenberger Katechismus so gelobt, daß dieser *quasi ipso autore* geschrieben zu sein scheine. Das sind die überaus dürftigen Nachrichten, die der mit den Wittenberger Verhältnissen am besten bekannte Heidelberger Theologe Ursinus dem Schweizer Bullinger übermittelt. Sie beweisen in jedem Falle nur, daß eine Verschwörung zur Einschmuggelung des Calvinismus in Kursachsen anderthalb Jahre vor dem Auftauchen der *Exegesis perspicua* nicht bestanden hat. Daß ein solcher Plan aber erst innerhalb dieser Frist zustande gekommen sei, haben weder die Ankläger des Philippismus noch die ihnen folgenden Historiker bis auf unsere Zeit behauptet. Und es spricht dafür auch überhaupt keine Wahrscheinlichkeit.

Alles deutet vielmehr darauf hin, daß jedenfalls die Mitglieder der Wittenberger Fakultät bis 1574 einfach bloß den Standpunkt des offiziell anerkannten *Corpus doctrinae*, dem auch ihr Katechismus nur als treuer Ausdruck diente, *bona fide* aufrecht zu erhalten gesucht haben. Das war ihr gutes, bis dahin auch von dem Kurfürsten geschütztes Recht und entsprach ihrer von Melanchthon her überkommenen konservativen Haltung. Aber eben dieses Recht wurde ihnen seit einer Reihe von Jahren immer heftiger bestritten. Gegen sie und die bisher so einflußreichen Vertrauensmänner Augusts arbeiteten Andreae, Selnecker und Listenius am kurfürstlichen Hofe, wo sie sich in der streng lutherischen Kurfürstin Anna einer eifrigen Gönnerin sicher wußten. Wenn nun in den beschlagnahmten Privatbriefen der kurfürstlichen Ratgeber auch einige unehrerbietige Äußerungen gegen die Kurfürstin, ja gegen den Kurfürsten selbst standen[114]), die diesen empfindlich verletzten, so können dergleichen Vorkommnisse doch nur als Erscheinungen angesehen werden, wie sie sich wohl überall im höfischen Leben hinter den Kulissen zutragen, besonders wenn an einem Fürstenhofe gegensätzliche Richtungen im stillen miteinander ringen. Wägt man aber die Ansprüche auf Geltung und Einfluß zwischen den philippistischen Ratgebern des Kurfürsten und ihren Gegnern, die am kurfürstlichen Hofe geschäftig waren, sie zu verdächtigen und ihrer bis-

[114]) Calinich S. 116. 118f. Kluckhohn S. 105. 107.

herigen Vertrauensstellung bei ihrem Landesherren zu berauben, unbefangen gegeneinander ab, so kann das Urteil nur dahin lauten, daß nicht Peucer und seine Freunde mit irgend welchen Umwälzungen umgingen, sondern daß der durch seine Frau und deren geistliche Berater schon seit Jahren bearbeitete Kurfürst sich unter dem starken Eindruck, den die Herausgabe der *Exegesis perspicua* überall gemacht hatte, zu einer durchgreifenden Umstellung seines kirchenpolitischen Standpunkts genötigt sah.

Daß jedoch die Philippisten ihrerseits dahin gestrebt hätten, irgendwelche Veränderungen der bestehenden Zustände herbeizuführen, dazu fehlte ihnen ja doch auch jeglicher Anlaß. Religiöse Fanatiker, wie Flacius und die Jenenser, Calvin und die Reformierten in Frankreich und den Niederlanden, waren sie damals noch so wenig, wie es Melanchthon gewesen war. Und Wahrheitsfanatiker wie Zwingli und Oekolampad waren sie als Traditionalisten des Melanchthonianismus bisher wenigstens erst recht nicht[115]). Wie sollten sie da also überhaupt darauf verfallen sein, sich auf einmal für die calvinistische Abendmahlslehre einzusetzen und in deren Interesse ein überaus gefährliches Spiel zu treiben? Ihre eigenen Interessen wiesen sie vielmehr ausschließlich darauf hin, gegen Andreae und seine Genossen nach Möglichkeit nur zu behaupten, was sie hatten. Denn sie erfreuten sich der Gunst eines hergebrachten Besitzstandes, der sie in der Vertretung ihrer freieren theologischen Ansichten keineswegs beengte, den aber eben deshalb ihre Gegner ihnen zu entreißen suchten. Im ganzen also waren sie und ihre Gesinnungsgenossen, wie schon ihr Meister Melanchthon, vorsichtige Anhänger des bisherigen Bekenntnisstandes. Doch deckte dieser vor allem auch ihren überzeugten Gegensatz gegen Andreaes Ubiquismus und gegen die neuerdings von

[115]) Calinich hat allerdings wohl recht, wenn er S. 299 von Peucer sagt, die Standhaftigkeit, mit der dieser während seiner langen Gefangenschaft an seiner Meinung festhielt, sei allmählich, wie nicht zu verwundern, in Fanatismus ausgeartet. Wenn es aber Planck S. 610ff. unter Berufung auf einen Brief Peucers aus dem Jahre 1579 für gewiß erklärt, daß auch die Wittenberger Philippisten, die er freilich für Vögelins Helfershelfer bei der Herausgabe und Verbreitung der Exegesis perspicua hält, „fast schwärmerisch für die reine calvinische Meinung eingenommen“ gewesen seien, und behauptet, daß sie nun aus Überzeugung ihre bisherige ihnen schon lange höchst peinliche Verstellung aufgegeben hätten, so sind dies Phantasien, die lediglich auf der hergebrachten Verkennung des Unterschieds zwischen dem Philippismus und dem Calvinismus und auf den dadurch begünstigten Vorurteilen über den geschichtlichen Tatbestand beruhen.

Wigand, Chemnitz und anderen wieder aufgebrachte Lehre von einer realen *communicatio idiomatum*. Andererseits nötigte er sie in der Abendmahlslehre zu der bewußt konservativen Haltung, die sie noch ohne alles Widerstreben beobachteten.

Daß aber dieser Standpunkt mit nur allzu großem Erfolg als calvinistisch angesprochen und bekämpft werden konnte, erklärt sich aus der Übereinstimmung der Philippisten und der Reformierten in ihrem gemeinsamen Gegensatz zu jenen spekulativen Bemühungen ihrer nur noch auf Luthers gleichartige Versuche zurückgreifenden Gegner. Doch übersahen diese und die reformierten Gönner des Philippismus, sei es absichtlich oder aus Unkenntnis, dessen noch bestehende Abweichungen von der calvinistischen Auffassung des Abendmahls. Da indessen Melanchthon früher als Calvin den Ubiquismus, die Artolatrie und die reale *communicatio* abzulehnen und zu bestreiten begonnen hatte, war es mindestens eine objektive Fälschung, diesen Standpunkt der Philippisten gerade als Calvinismus in Anspruch zu nehmen. Daß jedoch Andreae und andere lutherische Theologen in fanatischer Streitsucht die Philippisten als Kryptocalvinisten schmähten und unschädlich zu machen suchten, gehörte zu der Taktik, die sie in dem von ihnen ins Werk gesetzten Feldzug gegen diese mit Zähigkeit beobachteten.

Andererseits nämlich hatte Andreae, seitdem sich die Wittenberger seinem Werben um ihre Beteiligung an seinem Einigungswerk versagt hatten, und ebenso die ihm Gefolgschaft leistenden sächsischen und norddeutschen Lutheraner, ein großes Interesse daran, vor allem die Geltung des *Corpus Philippicum* in Kursachsen zu erschüttern und womöglich ganz zu beseitigen. War doch das Kurfürstentum Sachsen neben der Kurpfalz der vornehmste protestantische Reichsstand und Wittenberg die Wiege der Reformation. Um so begehrenswerter mußte es ihnen erscheinen, hier endlich die kirchliche Herrschaft in ihre Hände zu bringen. Daher befanden sich die Philippisten von vornherein in einer Verteidigungsstellung, in der sie es für eine ihrer Hauptaufgaben ansahen, die von Brenz aufgebrachte Neuerung des Ubiquismus abzuwehren. Nun aber kehrten ihre Gegner, um ihr Ziel zu erreichen, den Spieß um und verdächtigten sie durch den Vorwurf kryptocalvinistischer Ränke. Daß sie jedoch mit dieser die bitterste Leidenschaft aufreizenden Verdächtigung schließlich auch

bei dem bisher besonnenen Kurfürsten August durchschlagenden Erfolg hatten, war vor allem die Wirkung von Vögelins Herausgabe der *Exegesis perspicua*. Denn nun sprach der Schein allerdings stark gegen die kursächsischen Philippisten, und sie konnten ihrem Verhängnis nicht mehr entrinnen.

5. Die *Exegesis perspicua* hatte aber noch andere Wirkungen. Durch sie wurde zunächst die Frage nach dem Abendmahl selbst wieder mehr in den Mittelpunkt der theologischen Erörterung gestellt, während sie seit dem Ausbruch des ubiquistischen Streits gegenüber den christologischen Fragen so zurückgetreten war, daß wenigstens die Wittenberger Theologen diesen Kampf bis 1574 führen konnten, ohne dabei die Frage nach Christi leiblicher Gegenwart im Sakrament anders als durch deren einfache Behauptung im Sinne der konservativen Formeln Melanchthons zu berühren. Nun aber waren sie genötigt, zu jenem Buche klar und deutlich Stellung zu nehmen. Indem dies geschah, zerfiel die Schule Melanchthons in zwei demnächst einander feindlich gegenübertretende Gruppen. Gebunden an seine Formeln hatte sie bisher noch immer gegen ihre Gegner in einmütiger Geschlossenheit zusammengestanden, und ihre Mitglieder waren sich, gerade auch im Unterschied von den doch im Kampf gegen den Ubiquismus mit ihnen übereinstimmenden Reformierten, ihrer theologischen und kirchlichen Eigenart mit nicht geringem Selbstgefühl bewußt gewesen. Denn insbesondere die Wittenberger wußten sich und durften sich auch wissen als die eigentlichen Erben der lebendigen Tradition, die sie von ihren Lehrern und Amtsvorgängern, den beiden in enger Gemeinschaft miteinander verbundenen Reformatoren Luther und Melanchthon, zum größern Teil noch persönlich überkommen hatten und gegen die Flacianer und die Württemberger treu aufrecht zu erhalten bestrebt waren. Aus dieser bis 1574 für sie alle und für ihre zahlreichen Gesinnungsgenossen in Kursachsen allein möglichen Perspektive und nicht aus dem Gesichtswinkel ihrer gnesiolutherischen Gegner oder gar aus der gleichfalls nur durch heftige Ausbreitungswünsche bestimmten Auffassung des überhaupt erst im Aufstreben begriffenen Calvinismus muß man als Historiker die bisherige Stellung des Philippismus beurteilen. Nun aber war dieser plötzlich und unerwartet durch die *Exegesis*, in der die Konsequenzen seiner melanchthonischen Annahmen für eine eindeutige und unmißverständliche Abendmahlslehre rücksichtslos ge-

zogen waren, heillos bloßgestellt worden. Dieser Belastungsprobe war das bisherige Zusammenhalten[116]) der kursächsischen Melanchthonianer um so weniger gewachsen, als ihr wider sie mit allmählich immer größerem Erfolge aufgehetzter Landesherr gegen den angeblichen Calvinismus in seiner Landeskirche sehr bestimmt Partei ergriff. Da nun entschieden sich gegen die Richtung der *Exegesis* Paul Crell und sein von ihm völlig abhängiger altersschwacher Schwiegervater Major[117]), Bugenhagen, sämtliche Leipziger[118]) Theologen und die große Mehrheit der kursächsischen Geistlichkeit. Und diese so sich von dem Philippismus absondernde melanchthonische Rechte war es denn auch, deren Hauptvertreter zu Torgau über die kaum noch ein Dutzend charaktervoller Männer ausmachende philippistische Linke zu Gericht saßen.

Wie nun deren theologische Führer Pezel, Cruciger, Widebram und Möller, mit denen die der philosophischen Fakultät angehörigen Professoren Esrom Rüdiger und Wolfgang Crell nebst einigen anderen zusammenhielten, seit dem Erscheinen der *Exegesis* gesinnt waren, läßt sich nur noch aus ihren im ganzen recht zusammenhangslos überlieferten[119]) Antworten auf die ihnen bei ihrer Vernehmung vorgelegten Fragen mehr oder weniger deutlich erkennen. Aber man kann auch nicht mehr mit Sicherheit bestimmen, wieweit sie erst durch die Darlegungen der *Exegesis* über ihren zuvor vertretenen im großen und ganzen noch immer melanchthonischen Standpunkt hinaus zu Ansichten weitergeführt worden sind, die mit Grund als calvinistisch in Anspruch genommen werden konnten. Denn wenn auch schon seit 1568 besonders

---

[116]) Allerdings wurde nachträglich geltend gemacht, daß schon 1572 auf dem Dresdener Konvent eine Anzahl von Teilnehmern mit dem dort beschlossenen Konsensus nicht einverstanden gewesen wären, aber ihre abweichende Meinung gegen die dort führenden Männer nicht hätten zum Ausdruck bringen können.

[117]) Für diesen, der zu Torgau in seiner Wohnung zwar auch vernommen worden war, aber wegen Krankheit bei dem Termin nicht mehr selbst erscheinen konnte, leistete Crell die geforderten Unterschriften unter die Torgauer Artikel und Fragen.

[118]) Zwei Jahre später allerdings wurde der Leipziger Andreas Freyhub wieder sacramentiererischer Ansichten verdächtigt, zur Annahme eines Bekenntnisses zur realen Idiomenkommunication genötigt und, als er dieses widerrief, abgesetzt und aus Kursachsen ausgewiesen. Cf. Wigand fol. 414 vs.

[119]) Auszüge aus den Protokollen der verschiedenen Verhöre bei Löscher Bd. 3 S. 177 ff. Heppe Bd. 2. Beilagen S. 127 ff. Calinich S. 151 ff. Vgl. auch Hütter p. 207 ss.

Cruciger und Pezel immer wieder des Krytocalvinismus verdächtigt worden waren, so hat doch die oben angestellte Prüfung der gemeinsamen Kundgebungen der Wittenberger bis 1571 ergeben, daß diese Beschuldigung im wesentlichen gegenstandslos war. Wenn sich also einige von ihnen bei ihrem Verhör in Torgau zu freieren Ansichten, wie besonders zur Annahme einer nur geistigen Gegenwart des Sohnes Gottes im Abendmahl, bekannten, so ist immerhin die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß sie sich erst unter dem klärenden Einfluß der *Exegesis* der Notwendigkeit dieser Konsequenzen aus ihrem Melanchthonianismus völlig deutlich bewußt geworden sein mögen. Jedenfalls erkannten sie offen an, daß die *Exegesis* zum teil mit ihren eigenen Ansichten übereinstimme, während sie in anderen Punkten von dieser vielmehr abzuweichen erklärten. Aber gerade auch in der *Exegesis* selbst tritt, wie oben gezeigt ist, die Herkunft ihres Verfassers aus Melanchthons Schule klar zu Tage, obgleich er andererseits zu den eigentlich reformierten Ansichten weiter fortgeschritten war. Denselben Fortschritt nun machten nach ihrer Vertreibung aus Wittenberg allerdings auch Cruciger, Pezel und ihre Gefährten. Bei ihrer Vernehmung zu Torgau und Leipzig dagegen legten sie alle noch das größte Gewicht darauf, sich mit dem Bekenntnisstande der kursächsischen Landeskirche, der für Curäus freilich überhaupt nicht maßgeblich gewesen war, in völligem Einklang zu befinden. So beriefen sie sich mit zäher Beharrlichkeit immer wieder auf das *Corpus doctrinae* und den Dresdener *Consensus* und behaupteten, sich auch bisher in ihrer Lehre nur nach diesen Normen gerichtet zu haben. Andererseits freilich lehnten sie die Zumutung ab, den Calvinismus zu verdammen, bevor er auf einer Generalsynode überwunden worden sei. Doch hielten sie auch so nur die duldsame und anerkennende Stellung aufrecht, die schon Melanchthon Calvin gegenüber stets beobachtet hatte. Insbesondere aber vertrat Pezel wieder die auch dem Calvinismus völlig fremde alte Wittenberger Regel, daß die beiden Artikel von Christi Naturen und vom Abendmahl nicht miteinander vermengt werden dürften. Dagegen wies er darauf hin, daß in dieser Absicht Andreae, der *apostolus ubiquitatis*, den kursächsischen Schulen eine Auffassung vom Abendmahl habe aufdrängen wollen, in der ein Abfall von Luthers und Melanchthons Lehre eingeschlossen gewesen wäre[120]).

[120]) Calinich S. 157. Die Auffassung, daß Andreae der eigentliche

Nach langer Weigerung nun unterschrieben zu Leipzig endlich auch die vier Wittenberger Professoren doch noch die Torgauer Artikel, aber freilich nur unter dem dann allerdings von der Kommission unterschlagenen ausdrücklichen Vorbehalt, daß sie sie bloß soweit anerkennten, wie sie mit dem *Corpus doctrinae* und dem Dresdener *Consensus* übereinstimmten. Darauf durften sie nach Wittenberg zurückkehren, wurden jedoch gleichwohl abgesetzt und aus Kursachsen ausgewiesen. Da aber blieb ihnen allerdings nichts anderes mehr übrig, als in reformierten Gebieten eine Zuflucht zu suchen. Und nun erst gingen sie auch zur reformierten Lehre selbst über und zogen so eindeutig die theologischen Konsequenzen, die aus ihrem Philippismus folgerichtiger Weise nur zu dieser führen konnten. Vor allem aber brauchten sie sich nach ihrer Vertreibung aus Wittenberg nicht mehr an den doch auch noch auf Luther zurückgreifenden kursächsischen Bekenntnisstand gebunden zu halten, der bisher von Amts wegen und gemäß ihrer eigenen Schulüberzeugungen die Grundlage ihrer Lehrwirksamkeit gewesen war. Ihre nunmehrigen reformierten Parteigenossen jedoch sahen nachträglich die Auffassung bestätigt, die sie schon seit Calvins Versuchen, Melanchthon einfach für seinen Parteigänger in der Abendmahlslehre auszugeben, immer wieder in Beziehung auf den Philippismus vertreten hatten.

Anders als mit den Wittenberger Philippisten, Pezel nicht ausgenommen, scheint es sich mit Peucer verhalten zu haben. In dessen *Historia carcerum* sind auch zwei theologische Abhandlungen von ihm: *de unione hypostatica duarum naturarum in filio Dei*[121]) und *de vera praesentia Christi in sacra coena*, wiedergegeben[122]). In diesen Schriften, die aber erst einer viel spätern Zeit angehören, vertritt Peucer ganz ähnliche Ansichten wie Curäus. Und ebenso gesinnt erscheint er auch sonst sowohl in der *Historia carcerum* wie

---

Urheber der gegen die Philippisten gerichteten Unternehmungen gewesen sei, scheint auch der kursächsischen Regierung Christians I., unter dem, nun freilich wirklich in enger Verbindung mit der reformierten Kurpfalz, die Vorherrschaft des Philippismus vorübergehend wiederhergestellt wurde, einfach selbstverständlich gewesen zu sein. Wenigstens erklärte eins ihrer Mitglieder, der Geheime Rat Andreas Paull, über die damals vorgenommene Absetzung und Neuanstellung von Geistlichen: „Auf diese Weise stellen wir Schritt für Schritt die Zustände her, welche der rasende Andreae mit einem Schlage umgestürzt hatte.“ S. bei Moriz Ritter, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation. Bd. 2 S. 45.

[121]) P. 179—211. [122]) P. 211—241.

in seinem Traktat *de Melanchthonis sententia.* Gleichwohl lehnt er es durchaus ab, seine Anschauungen vom Abendmahl und von Christi Person, für die er mit starker Überzeugung eintritt, etwa von Calvinisten überkommen zu haben, da er niemals in einer von deren Schulen gewesen sei[123]). Vielmehr will er sie ausschließlich seinem Schwiegervater Melanchthon zu verdanken haben[124]). Dieser habe ihm unter heißen Tränen häufig geklagt, daß er durch Luthers Autorität und die Wut seiner Gegner gehindert werde, seine Ansichten in Wittenberg, wo er fast einem Gefangenen gleich lebe, offen kundzugeben, wenn er sich auch da und dort in seinen Schriften hinreichend darüber ausgesprochen habe[125]). Und noch am Tage vor seinem Tode, fügt Peucer hinzu, habe Melanchthon ihn in dieser wahren Auffassung durch sein Wort befestigt.

Diese Angaben werden bestätigt durch ähnliche Klagen, die Melanchthon in Briefen an seine vertrauten Freunde vorzubringen pflegte. Da ihn aber Peucer selbst auf die gelegentlichen Ausführungen in seinen Schriften hinweisen läßt, in denen er sich immerhin genügend über seine Ansichten geäußert habe, kann für deren Feststellung doch nur Melanchthons eigene literarische Hinterlassenschaft maßgeblich sein und nicht etwa Peucers Auffassung, die er für durchaus übereinstimmend mit derjenigen seines Schwiegervaters ausgibt. Tatsächlich nämlich vertrat Peucer über die Frage nach Christi Gegenwart im Abendmahl nicht mehr die Ansicht von Melanchthon, sondern von Curäus. Nun fragt es sich, ob Peucer schon vor dem Erscheinen der *Exegesis perspicua* oder erst nachher unter deren Einfluß die Schwenkung zur reformierten Abendmahlslehre vorgenommen hat, in deren Sinne er später auch Melanchthons Auffassung deutete. In dem letzten Briefe des 1572 verstorbenen kursächsischen Hofpredigers Philipp Wagner an Hofmann, den Hofprediger der mit Johann Casimir vermählten Tochter des Kurfürsten August, schreibt[126]) jener, unter den kursächsischen Theologen stimmten wenige der reformierten

---

[123]) P. 129s.

[124]) Andererseits hat Peucer in seinen spätern Schriften, wie er selbst zugab (vgl. o. S. 2 Anm. 4), aus Melanchthon einen Calvinisten zu machen gesucht. Daher ist zur Berichtigung dieser Anschauung um so wichtiger Peucers eigne Niederschrift des Ertrags seiner vertrauten Unterredungen mit Melanchthon über das Abendmahl, in der er am 3. 1. 1561 wesentlich zutreffend dessen Ansichten, insbesondere von Christi perpetua praesentia in toto ministerio und abhängig davon in den Sacramenten wiedergibt. C. R. 9, 1088ss. [125]) Cf. de Mel. sent. p. 35. [126]) Bei Kluckhohn S. 101.

Lehre bei, aber „etliche Ärzte und Juristen halten sie fast für annehmbar“. Es ist wahrscheinlich, daß der der Partei der Kurfürstin anhängende Briefsteller bei dieser unbestimmten Äußerung vor allem auch an Peucer gedacht hat, daß also dieser auch schon vor 1574 der reformierten Ansicht zugeneigt war. Und das nun wird in der Tat bestätigt durch Peucers jedenfalls aus einer viel frühern Zeit stammenden Brief an den kursächsischen Kanzler Mordeisen, in dem er beim Abendmahl nur eine geistige Gegenwart Christi im Menschen annimmt, diese aber doch als wirklich und zur Mitteilung der verheißenen Wohltaten Christi wirksam erklärt[127]). Peucer also hat tatsächlich schon vor 1574 in dem entscheidenden Punkt, der Auffassung von Christi Gegenwart im Abendmahl, eine Ansicht gehegt, die der reformierten Anschauung näher kam, als der melanchthonischen. So hat er auch wiederholt die in Frankreich und in den Niederlanden verfolgten reformierten Protestanten als seine Gesinnungsgenossen und als Märtyrer des wahren Christentums anerkannt.

Als die „wenigen Theologen“ nun, die Wagner der reformierten Abendmahlslehre beistimmen läßt, wird man nicht die dem kurfürstlichen Hofe ferner stehenden Wittenberger Professoren, sondern die Prediger Schütz und Stößel anzusprechen haben[128]). In der Tat geht aus deren beschlagnahmten Briefen[129]) hervor, daß Stößel sich lebhaft für Bezas Lehre interessierte und durch Luther viele Leute mit der Lehre vom Sakrament für „verführt“ hielt, daß er und Schütz die *Exegesis* ohne Vorbehalt billigten, daß dieser Dathenus[130]) mit Vergnügen gelesen zu haben erklärte und daß beide die *manducatio indignorum* verwarfen. So konnten sie und Peucer, nebst dessen zuweilen auch erwähntem Schwiegersohn, dem kurfürstlichen Leibarzt Hermann, allerdings mit mehr Grund als die Wittenberger für Parteigänger des Calvinismus gehalten und behandelt werden. Für diesen nun scheinen sie nach einer Angabe von Schütz[131]) durch Melanchthons Freund, den re-

---

[127]) Im Anhang zu Peucers Schrift de Mel. sent. p. 105ss.

[128]) Da der Kurfürst in einem von Kluckhohn S. 104 mitgeteilten Briefe erklärt, Schütz habe etliche Predigten nicht selbst gemacht, sondern sich von Stößel vorschreiben lassen, wird anzunehmen sein, daß jener überhaupt stark abhängig von diesem gewesen ist.

[129]) Bei Löscher S. 167f. [130]) Vgl. o. S. 48 Anm. 78.

[131]) Bei Löscher S. 168: „Hubertus Gallus hat uns den Calvinismum ins Land gebracht.“

formierten Burgunder Hubert Languetus, sei es in persönlichem Verkehr, sei es durch die von ihm nach Kursachsen mitgebrachte Schrift von Dathenus[132]), aber nicht vor dem Jahre 1572 gewonnen worden zu sein. Gegen Cracow endlich, den Wagner wohl vor allem zu den von ihm erwähnten calvinistischen Juristen gerechnet haben wird, ergab jedenfalls seine Vernehmung im April 1574 überhaupt nichts belastendes in der Richtung einer Abweichung von der in Kursachsen noch immer offiziellen Abendmahlslehre. Vielmehr fanden die Mitglieder der Ritterschaft und die Vertreter der Städte auf dem Landtage zu Torgau sein Abendmahlsbekenntnis „sehr klar, ungefälscht, rein und gut[133])". Dennoch rettete ihn diese Anerkennung nicht vor der gerade ihn in besonders grausamer Weise treffenden Wut seines hartherzigen Gebieters[134]).

Ergibt sich also, daß allerdings Peucer, Schütz und Stößel persönlich auch schon vor der Katastrophe von 1574 über den eigentlichen Philippismus hinaus Ansichten gehegt haben, die den Vorwurf des Calvinisierens rechtfertigten, so wird durch diese Feststellung doch nicht etwa das früher gewonnene Urteil umgestoßen, daß die Behauptung einer kryptocalvinistischen Verschwörung zur Abschaffung des bisherigen kursächsischen Bekenntnisstandes einfach in das Reich der historischen Fabeln zu verweisen ist. Denn ist auch ohne weiteres anzunehmen, daß Peucer und die anderen neben ihm einflußreichen Personen bis 1574 zur Besetzung erledigter wichtiger Stellen des Kirchendienstes nicht etwa Flacianer und Ubiquisten, sondern Männer ihres Vertrauens mit überwiegendem Erfolg dem Kurfürsten empfohlen haben, so sind dies doch nicht etwa Calvinisten, deren es in Kursachsen sonst überhaupt nicht gab, sondern einfach nur philippistisch gerichtete Lan-

---

[132]) Von dieser Schrift gibt Schütz (bei Kluckhohn S. 106) an, daß Languet und Ehem sie aus Heidelberg mitgebracht haben. Geschrieben war sie nach dem Dresdener Konsensus vom 10. 10. 1571, da auf diesen in ihr bereits Bezug genommen wird (Kluckhohn S. 99). Nachher aber erst kam Ehem und wohl in seiner Begleitung Languet nach Kursachsen, also frühestens 1572. Können daher Schütz und Stößel erst damals von Languet im Sinne des Calvinismus beeinflußt worden sein, so war ihr nunmehriges Eintreten für diesen von noch sehr jungem Alter. Was dagegen Hofmann zugleich (bei Kluckhohn S. 100) über Ehems Beziehungen zu den Wittenbergern zu berichten hatte, beruhte nur auf Dienstbotenklatsch.

[133]) Kluckhohn S. 111. Vgl. Calinich S. 185. 189.

[134]) Vgl. o. S. 52 Anm. 99.

deskinder gewesen, sowie sie in Wittenberg und in Leipzig gemäß der geltenden Lehrnorm des *Corpus doctrinae* unterwiesen und ausgebildet wurden. Daß jedoch auch schon damals Ausländer, und nun gar auswärtige Calvinisten, in die kursächsischen geistlichen Ämter berufen worden wären, davon ist überhaupt nichts bekannt. Mit einem solchen Verfahren wurde vielmehr zu Gunsten des Ubiquismus erst einige Jahre später in Kursachsen begonnen, als es dem nunmehr bei August höchst einflußreichen Andreae gelang, seinen erst 25jährigen schwäbischen Neffen, den herzlich unbedeutenden Polykarp Leyser, als Professor und Superintendenten nach Wittenberg zu bringen. Und nach dem Tode Christians I. wurden außerdem dorthin der wie Leyser aus dem württembergischen Städtchen Winnenden stammende Ägidius Hunnius, der Augsburger Georg Mylius, der Ulmer Leonhard Hütter und der Schweizer Samuel Huber, die sämtlich der schwäbischen Schule angehörten, als theologische Professoren berufen. Vergleicht man mit diesem späteren Eindringen des sich zur Konkordienformel bekennenden Schwabentums in die Wittenberger Fakultät die vor 1574 unter der Vorherrschaft des Philippismus bestehenden Verhältnisse, unter denen ganz überwiegend Theologen kursächsischen Herkommens[135]) in den wichtigern kirchlichen Ämtern ihres Heimatlandes Verwendung fanden, so erkennt man, wie wenig begründet auch unter dem Gesichtspunkt der landsmannschaftlichen Herkunft der den Gnesiolutheranern und Ubiquisten immer wieder nachgesprochene Vorwurf ist, als hätten die Philippisten eine durchweg nur im Ausland vertretene Richtung wie den Calvinismus durch heimliche Umtriebe in ihr Vaterland einschmuggeln wollen.

6. Der theologische Führer der melanchthonischen Rechten, deren Mitwirkung zur Unterdrückung des vermeintlich kryptocalvinistischen Philippismus der Kurfürst August auf dem Landtage zu Torgau aufbot, war der frühere Wittenberger Paul Crell, der alsbald wieder als Professor in Wittenberg angestellt wurde. Er hat sich nicht nur als kurfürstlicher Vertrauensmann und Kommissar bei der Inquisition gegen die angeschuldigten Philippisten

---

[135]) Soweit ich habe feststellen können, stammte von den philippistischen Theologen nur Stößel aus Kitzingen, von den Nichttheologen Rüdiger aus Bamberg und Cracow aus Stettin. Cruciger, Pezel, Widebram, Peucer, Schütz, die Crells und jedenfalls die große Menge der anderen Kirchenmänner, die zwischen 1569 und 1574 eine Rolle spielten, waren in kursächsischen Orten geboren.

hervorgetan[136]), sondern er war auch der Verfasser der Torgauer Artikel und Fragen[137]). Aber er war nicht etwa ein Parteigänger der Ubiquisten und der anderen Vertreter der realen Idiomenkommunikation, da er vielmehr wie schon früher als Professor in Wittenberg lediglich einen konservativen Melanchthonianismus vertrat. Daher erklärt sich auch die von den strengen Lutheranern mehrfach gerügte unklare und unsichere Haltung jenes Torgauer Bekenntnisses. Denn gerade auch die Torgauer Artikel nehmen formal noch durchaus den Standpunkt der bisherigen kursächsischen Kirchlichkeit ein. In ihnen wird unzweideutig bestimmt[138]), daß, wie Luther und Melanchthon „bis in ihren seligen Abschied einmütiglich nebeneinander gelebt und zu Förderung des Werks Gottes, dazu sie miteinander berufen, treulich und seliglich in dem Hause des Herrn gedienet haben", so auch ihre Schriften und deren rechter Verstand in gebührlicher Dankbarkeit anerkannt und behalten werden sollen. So wenig wie man sich das *Corpus doctrinae* aus Händen und Herzen reißen lassen wolle, so wenig sollen Luthers Schriften hintangesetzt oder verworfen werden. Dann werden[139]) in den Fragstücken, die den Verhören zu Torgau zu Grunde gelegt wurden, insbesondere Luthers Schriften über das Abendmahl, das *Corpus doctrinae,* die Dresdener Konfessionen von 1561 und Ebers Buch vom Abendmahl des Herrn als Zeugnisse der rechten, einigen und ewigen Wahrheit Gottes namhaft gemacht, während die *Perspicua exegesis* ausdrücklich verdammt wird.

In den Bekenntnisartikeln selbst wird auf Grund der Einsetzungsworte behauptet[140]), Christus sei im Abendmahl „wahrhaftig, lebendig, wesentlich und seiner Person halben unzertrennet gegenwärtig", und „mit Überreichung und Empfahung des unverwandelten Brots und Weins" werde sein wahrer, wesentlicher Leib und sein wahres Blut „wahrhaftig, wesentlich, doch unsichtbarer, unempfindlicher und unausforschlicher Weise zu essen und

[136]) Calinich S. 154f. [137]) Gillet S. 454.

[138]) Kurtz Bekentnis und Artickel vom heiligen Abendmal des Leibs und Bluts Christi. Daraus klar zu sehen, was hievon in beiden Universiteten Leipzig und Wittenberg und sonst in allen Kirchen und Schulen des Churfürsten zu Sachssen bisher [!] öffentlich geleret, gegleubt und bekand worden. Auch was man für Sacramentirische jrrthum und schwermerey gestrafft hat und noch straffet. Übergeben und gehandelt in jüngstem Landtag zu Torgaw und auff Churfürstliche verordnung und begnadung gedruckt Anno 1574. Bl. B 4.

[139]) Ebenda Bl. C. [140]) Art. 2 Bl. D 3.

zu trinken gegeben, und von uns empfangen". „Wir erdichten auch nicht einige *ubiquitatem carnis* oder verleugnen die Wahrheit des Leibes Christi, ..., disputiren gar nichts *de modo praesentiae,* wie der Leib Christi und sein Blut da sein könne. Solches alles ist unerforschlich und menschlicher Vernunft, so scharf sie ist, zu ergründen unmöglich. Sondern lassen es göttlicher Allmächtigkeit befohlen sein[141])". Weiter folgt das Bekenntnis zu den von Melanchthon herrührenden „nützlichen und gewissen Regeln, daß nichts ein Sakrament ist oder sein kann außer dem eingesetzten Gebrauch" und „daß der Herr Christus in diesem Abendmahl wahrhaftig gegenwärtig sei nicht um des Brots willen, sondern kraft seiner Verheißung und Einsetzung und um des Menschen willen[142])". Ferner wird der Sakramentsempfang auch von Seiten der Unwürdigen[143]) und nebeneinander die *manducatio spiritualis* und *sacramentalis*[144]) behauptet. Endlich werden die Sakramentierer verdammt[145]), deren Irrtümer dann noch in 20 negativen Artikeln[146]) festgestellt werden.

Das Torgauer Kurze Bekenntnis stellt sich also lediglich als eine lutherische Auslegung des bisherigen kursächsischen Bekenntnisstandes dar, sowie er zuvor nur erst durch das *Corpus Philippicum* und den *Consensus Dresdensis* festgelegt gewesen war. Das ausdrückliche Zurückgreifen auf das Ebersche Buch aber zeigt, daß im Gegensatz zu der *Perspicua exegesis* und zur Beschwichtigung der durch diese hervorgerufenen Beunruhigung nur wieder der Standpunkt eingenommen werden sollte, auf den sich Melanchthons Schüler in den nächsten Jahren nach seinem Tode gestellt hatten. Von den bekenntnismäßigen Zeugnissen für den kursächsischen Bekenntnisstand wird freilich mit besonderm Nachdruck noch das *Corpus doctrinae Philippicum,* nicht aber auch der *Consensus Dresdensis* von 1571 anerkannt. Denn eben auch er gehörte schon der zuletzt vergangenen Epoche der kursächsischen Kirchengeschichte an, die es ungeschehen zu machen galt. Dieser Rückzug auf den *Status quo ante*, sowie er im Beginn der sechziger Jahre bestanden hatte, war jedoch eine recht künstliche Konstruktion und dazu eine Halbheit, die nicht auf die Dauer vorhalten konnte. Das erkannte deutlich der Kurfürst August, als er nun weiter erfahren mußte, daß trotz der in seinem Auftrag herbeigeführten Ausrottung des „Kryptocalvinismus" die luthe-

[141]) Art. 4 Bl. E 4 v. [142]) Art. 6 Bl. E. [143]) Art. 7 Bl. E 2.
[144]) Art. 8 Bl. E 2 v. [145]) Art. 10 Bl. E 3 v. [146]) Bl. F 2 v. ff.

rische Orthodoxie seiner Landeskirche anderwärts doch noch nicht als genügend angesehen, sondern von manchen angezweifelt wurde[147]). Daher begann er 1575 sich mit eifrigem Bemühen an dem schon Jahre lang von Andreae und dann auch von Chemnitz betriebenen Unternehmen zu beteiligen, ein unzweideutig lutherisches Einheitsbekenntnis und *Corpus doctrinae* zustande zu bringen. Wenige Jahre später gelang denn auch vor allem unter Augusts tatkräftiger materieller Unterstützung die endgültige Herstellung und Verabschiedung der Bergischen Konkordienformel und nach dem fernern Verlauf einer etwas längern Zeit die Annahme des lutherischen Konkordienbuchs in dem größern Teile des protestantischen Deutschlands.

Nun aber war zugleich auch das schon 1576 auf dem Konvent zu Lichtenberg als Lehrnorm preisgegebene[148]) *Corpus Philippicum* in Kursachsen außer Kraft getreten. Wie jedoch die philippistische Linke im reformierten Kirchentum hatte aufgehen müssen, so blieb der melanchthonischen Rechten nur noch ein unauffälliger Übergang zu der neuen lutherischen Orthodoxie übrig. So war es der Wille des mächtig gebietenden Landesherrn, dem sich die kursächsische Geistlichkeit ohne Sträuben fügte. Bei ihrer Stellung zur Abendmahlslehre ist ihr dieser Fortschritt nach rechts nicht allzu schwer mehr geworden. Erkauft freilich war er durch ein endgültiges Abrücken von der melanchthonischen Tradition. So aber wurde es doch nur deutlich, daß eine Mittelpartei, wie die melanchthonische Rechte, die noch dazu erst in der plötzlichen Bedrängnis der Kirche durch die von Vögelin heraufbeschworene calvinistische Gefahr als Retterin des bedrohten Bekenntnisstandes hervortrat, sich in dem Kampf der heftig auseinanderstrebenden schärferen Richtungen nicht dauernd zu behaupten vermochte. Vielmehr drängte alles auf eine reinliche Scheidung der nun einmal vorhandenen Gegensätze hin. Melanchthons mehrdeutige Formeln reichten nicht mehr aus, diese Gegensätze zu überbrücken oder zu verhüllen. Und zu den Differenzen in der Abendmahlslehre kamen überdies noch die übrigen Streitpunkte zwischen dem Philippismus und dem Luthertum hinzu. Nahmen in diesen Fragen aber dessen jetzt führende Vertreter auch nicht mehr durchweg die schroffe Stellung der Gne-

---

[147]) Vgl. Heppe Bd. 3 S. 74ff.
[148]) Ebenda S. 95.

siolutheraner um Flacius ein, so überwog doch die von diesen herrührende Tradition die immerhin nicht unbedeutenden Einflüsse, die auch so noch aus Melanchthons Schule in die neue lutherische Orthodoxie hinüberwirkten.

Kap. LVIII.

Die Entwicklung der Lehren von der Ubiquität und von der Multivolipräsenz der Person Christi.

1. Westphal, der in seinen Streitschriften gelegentlich auch die Allgegenwart der Menschheit Christi behauptet hatte, erfuhr deswegen von Melanchthon[1]) und anderen seiner Gegner herabsetzenden Widerspruch. Doch erwiderte[2]) er einem von ihnen, er habe dieses Argument kaum das eine oder andere Mal berührt; wohl aber hätten es Luther und Brenz gründlich behandelt. Mit größerem Nachdruck vertrat Timann schon 1555 die Ubiquitätslehre[3]), um die vor allem sich auch sein Streit mit Hardenberg von vornherein bewegte[4]). In den Mittelpunkt der allgemeinen Auseinandersetzung aber trat dieses Theologumenon doch erst, seitdem sich seiner Brenz in eingreifender Weise annahm. Darüber erklärte[5]) er später einmal selbst, im Anfang sei die Frage nach der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi der Hauptstreitpunkt gewesen. Durch die Maßlosigkeit der Zwinglianer aber sei es dahin gekommen, *ut nunc aliud* κρινόμενον *sit propositum*. Denn nun handle es sich nicht mehr nur um die bisher vor allem erörterte Frage nach Christi Gegenwart im Abendmahl, sondern auch um die andere, ob Gott in Wahrheit allmächtig und ob Christus nicht nur Mensch, sondern auch Gott sei.

Schon 1525 hatte Brenz als Verfasser des *Syngramma Suevicum* im Kampf gegen Zwingli Luther treu zur Seite gestanden. Damals aber hatte dieser noch nicht auch die Frage nach dem *ubique esse* des Leibes Christi aufgeworfen. Und auch Brenz lag

---

[1]) C. R. 9, 470. [3]) Vgl. Mönckeberg S. 113.
[2]) Vgl. Planck S. 156ff. [4]) Vgl. Schmid S. 187.
[5]) J. Brenz, De majestate Domini nostri Jesu Christi. Opera. Tubingae 1590. t. 8, p. 894.

sie noch so fern, daß er sogar ein eigentliches Sitzen Christi zur Rechten des Vaters ganz unbefangen als selbstverständlich annahm[6]). Doch auch in der allerdings nur die katholische Lehre abwehrenden *Confessio Wirtenbergensis* von 1552 berührte Brenz überhaupt noch nicht die ubiquistische Frage. Erst in seiner Apologie dieses Bekenntnisses entwickelte er 1556, zur Widerlegung einer Gegenschrift des Dominikaners Petrus a Soto, seine Anschauungen über die wahre Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl im Sinne der von ihm seitdem vertretenen Ubiquitätslehre. Doch blieben diese Ausführungen in einem umfangreichen antikatholischen Werke anscheinend unbeachtet. Denn Peucer gibt vielmehr nur an[7]), Brenz sei mit seiner Behauptung der Ubiquität zum ersten Male auf seinem Religionsgespräch mit Laski hervorgetreten, das am 22. 5. 1556 zu Stuttgart stattfand[8]). Im folgenden Jahre aber, berichtet Peucer weiter, habe Brenz seine neuen Ansichten, die er inzwischen in drei Predigten über 1. Kor. 11 eingehender entwickelt hatte[9]), auf dem Wormser Gespräch verheimlicht. Jedenfalls geriet er ihretwegen in Worms noch nicht in Widerspruch mit seinem alten Freunde Melanchthon. Vielmehr erstatteten beide von dort aus dem Markgrafen Georg Friedrich von Ansbach ein gemeinsames Gutachten[10]) des Inhalts, daß Christi Leib beim Abendmahl nicht in den Bauch komme oder mit den Zähnen zerbissen werde. Gleichzeitig unterschrieben er und Andreae zusammen mit Melanchthon und mehreren anderen Theologen eine an dieselbe Adresse gerichtete Erklärung, in der sie einträchtig für Luthers synekdochische Auffassung des Abendmahls eintraten[11]). Einige Jahre später aber erregte das größte Aufsehen und besonders Melanchthons Mißfallen[12]) das im Auftrag des Herzogs Christoph am 19. 12. 1559 zu Tübingen erlassene Bekenntnis der Württembergischen Theologen und Kirchendiener von der wahrhaftigen Gegenwärtigkeit des Leibs und Bluts Jesu Christi

---

[6]) Syngramma Suevicum. Acta et scripta publica ecclesiae Wirtembergicae. Rec. Chr. M. Pfaff. Tubingae 1720 p. 194: Communicat . . . . . Christus spiritum suum piis et mittit eum in corda ipsorum, manens interim ad dextram Patris sedens, nulla parte disjunctus.

[7]) De Mel. sent. p. 29.

[8]) Vgl. über dieses Gespräch die Historie des Sacramentstreits S. 554ff. Schmid S. 177f. [9]) Vgl. Planck S. 72. Schmid S. 178.

[10]) C. R. 9, 276s. Vgl. Salig Bd. 3 S. 303f. [11]) C. R. 9, 277s.

[12]) C. R. 9, 1034ss. 1046. 1062.

im heiligen Nachtmahl[13]). Den durch diese Kundgebung veranlaßten Auseinandersetzungen gehören die späteren Arbeiten von Brenz[14]) über dieselben Streitfragen an. Dazu kommen die gleichgerichteten Schriften Andreaes und anderer Württemberger Theologen[15]).

2. In der Entwicklung seiner christologischen und eucharistischen Anschauungen knüpfte Brenz an die gleichartigen Ansichten an, die Luther in seinen großen Streitschriften gegen Zwingli und Oekolampad vorgetragen hatte. Darum wollte er, ganz wie Melanchthon, doch kein Erfinder oder Verteidiger neuer Dogmen in der Kirche sein[16]). Zugleich stellte er sich mit aller Bestimmtheit auf Luthers irrationalistischen Standpunkt. So erkannte er grundsätzlich keinerlei philosophische und mathematische Argumente, sondern ausschließlich theologische Erwägungen auf Grund der göttlichen Offenbarung in der heiligen Schrift als zulässig an. Dabei aber richteten sich seine Betrachtungen nicht mehr nur, wie einst im *Syngramma Suevicum*, auf die durch die Einsetzungsworte geoffenbarte Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Herrenmahl. Vielmehr unterbaute er nun diese Lehre durch christologische Spekulationen über die Vereinigung der Gottheit und der Menschheit Christi in seiner gottmenschlichen Person und machte mit der Durchführung dieses Gedankens in einer sehr viel durchgreifendern Weise ernst, als die meisten andern Lutheraner, die im übrigen sowohl in der Abendmahlslehre wie in einer realistischen Auffassung der *communicatio idiomatum* wesentlich mit ihm übereinstimmten.

Indem sich Brenz zu der Formel von Chalcedon bekannte, stützte er sich doch vor allem nur auf deren den Nestorianismus

[13]) Acta et scripta eccl. Wirt. S. 334 ff. 340 ss.

[14]) De personali unione duarum naturarum in Christo (1561). Opera t. 8. p. 831 ss. Sententia de libello D. Henrici Bullingeri [de loco Joh. 14, 2] (1561). Ib. p. 868 ss. De majestate domini nostri Jesu Christi ad dexteram Dei patris et de vera praesentia corporis et sanguinis ejus in coena (1563). Ib. p. 891 ss. Recognitio propheticae et apostolicae doctrinae de vera majestate Jesu Christi (1564). Ib. p. 976 ss. Über Brenz' Testament, in dem er noch einmal ein Bekenntnis zu seiner Lehre von Christus und vom Sacrament ablegte, vgl. J. Hartmann, Johannes Brenz 1862 S. 315 und J. Andreae, Widerlegung der Predicanten Antwort zu Zürch auff Herrn Johann Brentzen Testament. Tübingen 1574.

[15]) Die Titel dieser Schriften und der ihnen widersprechenden Gegenschriften s. bei Walch, Bibl. theol. sel. t. 2. p. 401 ss.

[16]) Opera t. 8. p. 850.

abwehrende negative Stichworte *inseparabiliter* und *indivise*. Wenn nämlich, so führte er aus[17]), in der einen Person Christi seine Gottheit und seine Menschheit unzertrennlich und unteilbar miteinander vereinigt seien, so folge daraus notwendig, daß, wo immer die Gottheit sei, da auch seine Menschheit sein müsse. Allerdings sind die Eigentümlichkeiten und Wirkungsweisen der beiden Naturen verschieden; diese sind daher auch weder ineinander verwandelt worden noch dürfen sie miteinander vermischt werden. Aber der Ausdruck Natur kann in einem zwiefachen Sinne verstanden werden[18]). Einerseits bezeichnet er die Substanz eines Dinges selbst, andererseits aber auch dessen eigentümliche Eigenschaften oder Akzidentien. In jenem Sinne unterscheidet sich Christi Gottheit als unerschaffener ewiger Geist von seiner vielmehr geschöpflichen und körperlichen Menschheit. Deshalb bleibt aber auch jede dieser beiden Substanzen in Christi Person unverletzt und unverändert. Sofern jedoch das Wort Natur auch die akzidentellen Eigenschaften eines Dinges bezeichnet, hat die Gottheit als *res simplicissima* überhaupt keine Akzidentien und ist daher unveränderlich und leidensunfähig. Die Menschheit aber hat als eine *res composita* mannigfaltige Akzidentien, deren Vorhandensein oder Fehlen freilich ihre Substanz selbst nicht berührt. So sind Leiden und Sterben Eigentümlichkeiten des Menschen, durch deren Veränderung sich nicht auch dessen Substanz ändert. Vielmehr können sie da sein, wie bei Christus, der im Fleisch gelitten hat und gestorben ist, und wie bei den übrigen dem Leiden und Sterben unterworfenen Menschen. Und wiederum können sie fehlen, wie bei Christus, als er bei seiner Auferstehung dem Leiden und Tod entging, und wie bei seinen Gläubigen, die schließlich ja auch leidensunfähig und unsterblich werden. Dennoch behalten die Seligen, wie Christus nach seiner Auferstehung, ihre wahre und vollkommene menschliche Substanz. Wird diese also durch solche Wandlungen ihrer Eigentümlichkeiten nicht beeinträchtigt, so kann sie auch unverändert bestehen bleiben, wenn sie sich irgendwo nicht mehr räumlich an einem bestimmten Ort befindet. Denn das räumliche Dasein gehört nicht zur Substanz eines Körpers, sondern ist auch nur eines von dessen Akzidentien. Gesetzt jedoch, es sei wirklich einem Körper als solchem unzertrennlich eigen, so ist jedenfalls das, was der Natur unmöglich ist, Gott nicht nur möglich, sondern geradezu leicht.

[17]) Ibidem p. 835. [18]) Ib. p. 837.

Bleibt also in der einen Person Christi jede seiner beiden Substanzen sich selbst gleich, so verhält es sich anders mit deren *proprietates et actiones*[19]). Denn diese unterliegen der Bedingung, daß Christi eine Natur sie der andern mitteilt. Darin besteht die *communicatio idiomatum*. So ist Unsterblichkeit eine Eigenart der göttlichen, Sterblichkeit eine Eigenheit der menschlichen Natur. Christi Gottheit aber ist, obschon sie an sich unsterblich ist, in ihrer Weise doch auch seines Leidens und Todes teilhaftig geworden, da sie mit seiner Menschheit in der einen Person vereinigt ist. Daher ist die Aussage wahr: *Deus ipse passus est et mortuus*. Andererseits ist Christus, nachdem er von den Toten auferstanden und auch nach seiner menschlichen Natur unsterblich geworden ist, darum doch wahrer Mensch geblieben. Ganz ebenso nun wie mit diesem gegenseitigen Austausch göttlicher und menschlicher Eigentümlichkeiten verhält es sich auch mit der Übertragung des *ubique esse* auf Christi menschliche Natur. Denn zwar ist Allgegenwart eine Eigenheit, die an sich nur der göttlichen Natur zukommt. Aber da diese in Christus die menschliche Natur zu einer unzertrennlichen Person assumiert hat, so ist es auch zweifellos, daß nun beide das *omnia implere* gemeinsam haben und daß sich Christus, wo immer er als Gott mit seiner Majestät und Allmacht weilt, da auch zugleich als Mensch mit seinem Körper und seiner Seele befindet.

Auf diese Weise also leitete Brenz die Ubiquität auch der menschlichen Natur Christi aus deren persönlicher Vereinigung mit seiner Gottheit ab. Erscheint so aber der Gedanke der persönlichen Einheit beider Naturen im Gegensatz zu deren dyophysitischer Trennung mit der äußersten Konsequenz durchgeführt, so ist doch das spekulative Mittel, mit dem dieses Ergebnis erreicht worden ist, überhaupt nicht von theologischer Art, sondern trotz der grundsätzlichen Ablehnung aller Philosophie, zu der sich Brenz bei der Behandlung der christologischen Frage bekennt, einfach dem hergebrachten philosophischen Begriffsschatz entlehnt. Und zwar verwertet Brenz die Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidens, die er zur Lösung jener Frage aufbietet, im Sinne ganz derselben metaphysischen Auffassung, in der kurz zuvor Strigel ge-

[19]) P. 874. cf. 902. Von nun an hält Brenz seine ursprüngliche Ansicht, daß die Gottheit überhaupt keine Akzidentien habe, nicht mehr aufrecht, da er unbekümmert um sie göttliche Eigenschaften annimmt, die auf Christi menschliche Natur übertragbar sein sollen.

gen Flacius einen lediglich formal bestimmten menschlichen Willen zum gemeinsamen Träger von dessen entgegengesetzten Qualitäten gemacht hatte[20]). Denn ebenso sind auch die beiden Substanzen, die Brenz in der einen Person Christi vereinigt denkt, völlig inhaltsleere Begriffe. Gleichwohl soll deren doch nur mit Worten behauptetes Nebeneinander der in der chalcedonensischen Formel festgelegten Auffassung genügen, daß jede der beiden Naturen Christi in der Vereinigung miteinander ihre volle Eigenart bewahre. Materiell widerspricht jedoch dieser kirchliche approbierten und auch von Brenz selbst anerkannten Regel seine Ansicht, daß die von ihren Substanzen angeblich lösbaren Akzidentien der Gottheit und der Menschheit Christi je auf die andere Natur übertragbar seien. Daß diese Konstruktion den logischen Ansprüchen der Antiubiquisten nicht genügte und deren heftige Gegnerschaft herausforderte, ist also durchaus verständlich. Andererseits freilich ist es bemerkenswert, daß dieselben Theologen, die im Gegensatz zu Flacius mit dem lediglich formalen Substanzbegriff einer platonisierenden Metaphysik arbeiteten, gegen Brenz dieselbe vielmehr material bestimmte ontologische Auffassung vertraten, die sie bei Flacius als schwere Häresie verwarfen.

Im Rahmen der auf solche Weise metaphysisch begründeten Auffassung der Person Christi sind im einzelnen freilich auch biblische Instanzen aufs wirksamste zur Geltung gekommen. Vor allem beruft[21]) sich Brenz auf Eph. 4, 10, um zu erhärten, daß Christus auch nach seiner Menschheit alles erfülle. Ferner vertrat er von der Rechten Gottes dieselbe tropische Ansicht[22]) wie Luther. Demnach, sagt er, sei mit diesem Ausdruck nicht, wie die Zwinglianer meinen, ein bestimmter Ort in dem vermeintlich räumlich gestalteten Himmel bezeichnet, sondern Gottes höchste und grenzenlose Majestät und Allmacht selbst. Die Teilnahme hieran aber ist Christus nicht nur nach seiner ewigen Gottheit, sondern auch nach seiner Menschheit verliehen[23]). Gottes Majestät jedoch umfaßt nicht allein seine Allmacht, sondern auch seine Allwissenheit, Allweisheit und Allgegenwart. An allen diesen Eigenschaften hat Christus also auch als Mensch teil gewonnen, da von ihm der Glaubensartikel gilt, daß er zur Rechten Gottes

---

[20]) S. Bd. 2. S. 441. Vgl. auch A. Ritschl, Theologie und Metaphysik 1881. S. 52ff.

[21]) Acta et scripta eccl. Wirt. p. 336. Opera t. 8. p. 842. 843. 845. 873. 886. 888. [22]) P. 844s. 885. 909. [23]) P. 911s.

sitze. Wer dies nicht zugeben will, leugnet zugleich, daß Christus Gott sei[24]). Denn nach Kol. 2, 9 ist in den Menschensohn Christus die Gottheit nicht etwa schattenhaft, sondern körperlich, das aber heißt vollkommen und absolut ausgegossen. Gott nämlich wohnt zwar auch in allen Geschöpfen, indem er jedem von ihnen das Seinige nach seiner natürlichen Fassungskraft zuteilt. Doch ist dies nur eine schattenhafte göttliche Einwohnung. Aber auch die geistlichen Gaben, die Gott den Menschen noch über ihre natürlichen Fähigkeiten hinaus verleiht, sind nicht die ganze Fülle der Gottheit, sondern bloß eine Art von deren Abbild. Wenn daher die Zwinglianer Gott nur in solcher Weise dem Menschen Christus einwohnen lassen, so überschreiten sie nicht die einst auch von den Arianern vertretene Auffassung. Dagegen hat Christus vielmehr die ganze Fülle der Gottheit empfangen und eben damit auch jene volle Teilnahme an der göttlichen Majestät, Allmacht und Allgegenwart. Doch ist ihm alles dieses nicht erst nach seiner Auferstehung durch die Himmelfahrt und das Niedersitzen zur Rechten des Vaters zu teil geworden. Denn diese Vorgänge bedeuteten nicht erst den Gewinn einer neuen, sondern nur die Offenbarung seiner alten, ihm bereits seit seiner Menschwerdung eigenen Majestät[25]). Also Christus ist vielmehr schon im Moment seiner Inkarnation selbst unsichtbar in den Himmel aufgestiegen und hat sich zur Rechten Gottes gesetzt[26]).

Unter diesen Voraussetzungen legte[27]) Brenz denn auch großes Gewicht darauf, daß die *communicatio idiomatum* nicht etwa nur eine Mitteilung von *proprietates verborum*, sondern von *proprietates rerum* sei. Treten dagegen die Scholastiker und manche neuere Theologen vielmehr für eine bloße *communicatio verbalis* ein, so wird Christus von ihnen auch nicht als *Deus verus*, sondern nur als *Deus nuncupativus* anerkannt. Dann aber leidet der Gott Christus für unsere Sünden auch nicht in Wahrheit, sondern nur angeblich. Denn zwar leidet unnd stirbt Gott nicht nach seiner eigenen göttlichen Natur; wohl aber macht er sich vermöge der *unio hypostatica* Christi Passion und Tod mit der Wirkung zu eigen, daß er dadurch geradeso affiziert wird, wie wenn er selbst litte und stürbe. Ebenso ist an sich nur die Gottheit anzubeten. Doch ist gebührender Weise auch auf Christi Fleisch

[24]) P. 872. 918. [25]) P. 508.
[26]) P. 847. 872. 925. Vgl. G. Thomasius, Christi Person und Werk. 3. Aufl. Bd. 1. S. 538. [27]) P. 838s.

die *majestas adorationis* zu übertragen, da es mit seiner Gottheit hypostatisch und persönlich, d. h. aber unzertrennlich geeinigt ist.

Wenn nun Brenz nach denselben Grundsätzen der Menschheit Christi auch das *ubique esse* und *implere omnia* beilegt, so will er diese Allgegenwart doch in keiner Weise als räumlich und örtlich geartet verstanden wissen[28]). Vielmehr lehnt er es immer wieder ab, sie *locali diffusione* ausgedehnt zu denken, wie dies ja auch die Gottheit selbst nicht sei. Insofern aber läßt er sie außerhalb jedes Raumes, unsichtbar, unräumlich und der menschlichen Vernunft unfaßbar sein. Wie nämlich für Gott alle Zeiten nur einen Augenblick bilden, so sind ihm auch alle Orte nur ein einziger Ort, ja nicht einmal ein Punkt im Raum oder sonst etwas, das als noch weniger ausgedehnt bezeichnet werden könnte. Nur *docendi causa* oder dialektisch kann man eine *ubiquitas localis, repletiva* und *personalis* unterscheiden. In Wirklichkeit dagegen gibt es kein geistiges und kein körperliches Wesen, dem eine lokale Ubiquität eigen wäre. Vielmehr ist Gott überall nur vermöge seiner *ubiquitas repletiva*. Und Christi Menschheit ist es nach ihrer Assumption in die Einheit der Person des Gottessohns gemäß einer *ubiquitas personalis*. In dieser Art von Ubiquität nun ist nach Brenz' Ausführungen das göttliche *esse repletive* zugleich eingeschlossen zu denken. Von da aus aber bildet er weiter einen Schluß *a majore ad minus*, indem er aus Christi *implere omnia* seine gleichartige Gegenwart im Abendmahl herleitet[29]). Denn mag immerhin Christus wie Gott selbst auch gewöhnlichem Brot und Wein, sowie man es zu Hause hat, keineswegs fern sein, so ist er doch im Abendmahl kraft seiner Einsetzungsworte gerade auch *definitive* gegenwärtig. Demnach faßt Brenz das *esse definitive* nicht als artverschieden, sondern als artgleich mit dem *esse repletive* auf. Nur bestimmt sich dieses zu jenem Begriff von engerm Umfang, indem es seine eigentümliche Umgrenzung durch Christi Worte empfängt[30]). Damit ist in der Sache dieselbe Vorstellung zum Ausdruck gebracht, die auch Luther gehegt hatte, obschon er neben dem *esse localiter* und *repletive* das *esse diffinitive* als eine

---

[28]) P. 838s. 841s. cf. 884. [29]) P. 844. 888.

[30]) P. 512. 849: Definit enim Christus verbo suo, ubi velit corpus et sanguinem suum, ut sumantur, dispensare. Hier wird das definitive, das bei Brenz und den späteren Lutheranern an Stelle des von Luther gebrauchten und völlig gleichbedeutenden Wortes diffinitive getreten ist, direkt aus einem definire Christi hergeleitet und gewinnt damit seinen bestimmten Sinn.

dritte besondere Art des Daseins aufgeführt hatte. Aber was auch bei ihm das *esse diffinitive* von dem *esse repletive* unterscheidet, ist wie bei Brenz lediglich die ausdrücklich in den Einsetzungsworten bekundete Willensabsicht Christi, sich eben doch nur im Abendmahl dessen Empfängern gegenwärtig darzubieten und von ihnen finden zu lassen.

Wie nun schon Luther von diesem Standpunkt aus Zwinglis naiv sinnliche Vorstellung von dem räumlichen Aufenthalt der Menschheit Christi im Himmel kritisiert und verspottet hatte, so wandte sich auch Brenz gegen Bullingers Ansicht, daß Christus sich lokal umgrenzt in dem höchsten Himmel, dem *coelum empyreum*, befinde[31]). Dieser Himmel, macht er geltend, werde im offenbaren Widerspruch mit den Lehren der heiligen Schrift, wie Gabriel Biel festgestellt habe, auf die Autorität Strabo's, Beda's und Basilius' angenommen. Indem aber Christus dorthin aufgestiegen sein soll, läßt man ihn zuvor die niederen Sphären der Planetenhimmel, des Firmaments, des beweglichen und des Krystallhimmels durchschritten haben. Doch haben Mathematiker die Entfernung von der Erde bis zur konkaven Oberfläche des Fixsternhimmels auf 16 338 562 gewöhnliche deutsche Meilen berechnet, und andere haben, so lächerlich dies auch klingen mag, den Abstand des Fixsternhimmels von der Erde als so weit bestimmt, daß ein Bleigewicht, welches von jenem auf diese herabfiele, mehr als 500 Jahre brauchte, um sie zu erreichen. Gesetzt also, Christus sei in demselben Tempo, in dem er vom Ölberg zu den Wolken aufgefahren ist, auch jenem *coelum empyreum* zugeeilt, so muß man in der Tat besorgen, daß er in diesem noch immer nicht angekommen sei[32]). Beruft sich Bullinger ferner darauf, daß nach Act. 7, 55 Stephanus Christus zur Rechten Gottes stehen gesehen habe, so müßten dessen Augen von einer Schärfe und Durchsichtsfähigkeit gewesen sein, wie sie dazu gehörte, um durch Raumabstände zu dringen, die eine noch einigermaßen menschliche Arithmetik und Geometrie weder zählen noch messen kann[33]).

3. Indem Brenz seinen Gegnern auf das von ihnen mit starker Überzeugung herangezogene Gebiet der Raum- und Zahlvorstellungen folgte, wollte er sie durch seine mathematisch-physikalischen Argumente lediglich *ad absurdum* führen. So hat er diese

---

[31]) P. 876ss. [32]) P. 881s. [33]) P. 885.

Gründe denn doch bloß in dialektischer Absicht vorgebracht, während seine eigenen Anschauungen vielmehr von ganz anderer Art waren. Insofern aber war er unbefangen genug, einfach zu erklären[34]), Stephanus habe nur eine geistige Vision gehabt, in der sich aber der überall gegenwärtige Christus seinem menschlichen Fassungsvermögen so weit akkommodierte, wie es nötig war, um ihn in unmittelbarer Todesgefahr wirksam zu trösten. Diese Erklärung macht im Vergleich mit den sinnlich-übersinnlichen Vorstellungen der Reformierten fast schon den Eindruck einer rationalistischen Auffassung. Brenz jedoch war sie vielmehr deshalb nicht nur möglich, sondern lag ihm sogar am nächsten, weil er Christus gerade auch nach seiner Menschheit für allgegenwärtig hielt. Ganz ebenso aber befähigte ihn dieselbe ubiquistische Ansicht auch dazu, den Begriff des Himmels, den die reformierten Theologen, soweit es sich um Christi Menschheit handelte, sich gar nicht räumlich genug vorstellen konnten, dieser Züge einer kindlichen Auffassung überhaupt zu entledigen und ihn in weitestgehendem Maße zu vergeistigen.

Unter Berufung auf die heilige Schrift nämlich unterschied Brenz eine doppelte Welt[35]). Die eine ist körperlich und zeitlich und wird nach Christi Zeugnis vergehen und verwandelt werden. Die andere Welt ist geistig, da sie von jeder Zeit und jedem Raume losgelöst ist; sie aber besteht auf die Dauer. So gibt es auch einen doppelten Himmel, einen körperlichen, von dessen Schöpfung die Genesis berichtet, und einen geistigen, von dem das Psalmenwort redet: lobt ihn, ihr Himmel der Himmel. Der dritte Himmel, in den Paulus entrückt ward, war sicherlich nicht jener körperliche, sondern dieser geistige Himmel. Und als Christus bei seiner Verklärung zusammen mit Moses, Elias und seinen drei Jüngern im Himmel war, befanden sie sich doch zugleich gemäß ihrer äußerlichen Gestalt und räumlich auf dem Berge Tabor. In diesem allen Orten und Zeiten entrückten Himmel sind nun auch Gott, die Engel und alle in Christo entschlafenen Heiligen. Wie er selbst freilich beschaffen ist, kann die menschliche Vernunft nicht verstehen und keine Menschenzunge sagen. Nur soviel lehrt die heilige Schrift erkennen, daß neben dem Firmament und den niederen und höheren Gewässern ein anderer, geistiger Himmel vorhanden ist, der unter Bedingungen des Geistes

---

[34]) P. 880. 930. [35]) P. 878.

besteht, sowie sie dem Menschen auf dieser Erde unaussprechlich sind[36]).

Wenn nun Christus bei Joh. 14, 2 von den vielen Wohnungen in dem Hause seines Vaters redet, wo er den Seinen die Stätte bereiten werde, so ist auch dieses Wort nicht mit Bullinger im eigentlichen, sondern in einem metaphorischen Sinne zu verstehen[37]) von der Seligkeit, die in Gott dem Vater die Apostel und alle durch ihr Wort zum Glauben geführten Menschen haben werden. Christus nämlich hat an jener Stelle gemeint, er werde zum Leiden und Sterben gehen, um den Seinigen einen gnädigen Gott zu bereiten, der sie als seine Kinder anerkenne und sie zugleich mit ihm selbst in Ewigkeit selig mache. Fragt man aber, wo Christus sei, um zu wissen, wo die Apostel und alle Gläubigen sind, so lautet seine schon dem Philippus gegebene Antwort: ich bin im Vater und der Vater in mir (Joh. 14, 9 f.). Dann aber bewirkt Christus auch, daß ebenso alle Gläubigen im Vater sind, d. h. daß sie einen gnädigen Vater haben und zusammen mit ihm selbst seines väterlichen, d. h. eines himmlischen und göttlichen Erbes genießen. Auch Gottes Reich ist ja nach Röm. 14, 17 nicht Essen und Trinken. Es ist auch kein Ort und keine Zeit; weder Babylon noch Jerusalem, weder Susa noch Rom; sondern Gerechtigkeit, Friede und Freude in dem heiligen Geist[38]). Solche Güter aber bedürfen keiner besonderen Raumabstände noch irgendwelcher örtlichen Breite und Weite, sondern sie sind dort, wo Gott gnädig, milde und selig ist. Noch viel weniger bedarf Christi mit dem Sohne Gottes persönlich geeinigter Leib solcher räumlicher Bedingungen in dem himmlischen Reiche. Betrachtet man daher Christus, nicht sofern er sich auf Erden und am jüngsten Tage leiblich offenbart, sondern blickt man auf die Wahrheit seiner Majestät, so sind Himmel und Erde ihm zu eng, um ihn zu fassen, und er läßt sich in keinen Raum so einschließen, daß er nicht auch an anderen Orten wäre. Das aber ist er überhaupt nicht auf räumliche, sondern ausschließlich auf himmlische, der Menschenvernunft unbegreifliche Weise.

So hängen in der Gedankenwelt von Brenz seine Lehre von der Ubiquität der Menschheit Christi und seine vergeistigte Auf-

---

[36]) Darüber, daß auch schon Luther auf dem Wege zu einer solchen vergeistigten Auffassung des Himmels war, vgl. Köhler, Zwingli und Luther Bd. 1 S. 633. Auch bei Jakob Strauß (vgl. ebenda S. 420) findet sich bereits eine ähnliche Gedankenwendung. [37]) P. 1032. [38]) P. 882.

fassung des Himmels und aller himmlischen oder göttlichen Dinge aufs engste zusammen und bedingen sich gegenseitig. Beachtet man diesen Zusammenhang, so erscheint im Vergleich damit die reformierte Anschauung wegen ihrer starren Gebundenheit an die räumlichen Bedingungen des vergänglichen Seins in der sinnlichen Welt geradezu als rückständig neben jenen hochfliegenden Gedanken einer religiösen Phantasie, die, auch soweit ihre christologische Begründung nur aufs äußerste fragwürdig ist, sich doch zugleich auszeichnet durch eine zweifellos vertiefte Auffassung der alles nur weltliche Sein und Denken übersteigenden Gotteswelt. Aber auch nach einer ganz anderen, von Brenz selbst noch gar nicht verfolgten Richtung hin erscheint seine Auffassung als Denkmotiv von geradezu fortschrittlicher Art. Denn mögen auch seine christologischen Konstruktionen ebenso wie diejenigen Luthers, dem er darin folgte, ihrer ganzen Art nach doketisch sein, so bergen sie doch Konsequenzen in sich, die die Glaubwürdigkeit des überkommenen mythologischen Weltbildes an entscheidenden Punkten zu erschüttern geeignet waren. Brenz hat diese Konsequenzen zum Teil schon selbst gezogen, wie wenn er Stephanus nur eine Vision erlebt haben ließ und den religiösen Begriff des Himmels in einer Weise verinnerlichte, daß sich die hergebrachten sinnlichen Vorstellungen von dem Jenseits ohne weiteres verflüchtigten. Dadurch aber erweist sich die von ihm vertretene Ubiquitätsanschauung geradezu als ein Moment des Fortschritts zu einem veränderten Weltbild, als einer der Übergänge aus dem Zeitalter des Dogmatismus zu dem der Aufklärung und des Idealismus und als ein Fall der merkwürdigen Erscheinung, daß auf dem Gebiete der Gedankenentwicklung ein bis zu seinem Sättigungsgrade verfolgtes Extrem, wenn nicht in sein Gegenteil umzuschlagen, so doch zu Folgerungen Anlaß zu geben vermag, die in einer entgegengesetzten Richtung weiter zu wirken imstande sind.

4. Die im ganzen eindeutig bestimmten Anschauungen von Brenz hat sein Gesinnungsgenosse Jakob Andreae nicht in allen Stücken unverändert aufrecht erhalten. Wenn auch nur in mäßigem Umfange, so war er doch nicht völlig unempfindlich gegen manche von seinen Gegnern vorgebrachte Argumente. Außerdem mag eine persönliche Geschmeidigkeit, ohne die der vornehmlichste Urheber der Bergischen Konkordienformel dieses große Ergebnis seines unermüdlichen Eifers wohl kaum zu erreichen vermocht hätte, dazu

mitgewirkt haben, daß er sich andersartigen Erwägungen nicht starr verschloß, sondern ihnen mehr oder weniger auch nachgab.

Vom 10. bis zum 15. April 1564 fand zu Maulbronn in Gegenwart des Kurfürsten Friedrich von der Pfalz und des Herzogs Christoph von Württemberg ein Religionsgespräch über die Lehren von Christi Person und von dem heiligen Abendmahl statt[39]). An diesen Unterredungen beteiligten sich von den Heidelberger Theologen besonders Olevianus und mehr noch Ursinus. Von den Württembergern führte ausschließlich Andreae das Wort, während Brenz, der auch anwesend war, sich mit der Rolle eines schweigenden Zuhörers begnügte. Die Verhandlungen selbst wurden in höflichem Tone geführt, und peinliche Auseinandersetzungen kamen nicht vor. Über das, was beide Teile meinten und wollten, gelang es zu unmißverständlicher Klarheit zu kommen. Man kannte ganz genau die Ansichten der Gegner oder ließ sich bereitwillig von diesen belehren, wie sie die streitigen Fragen auffaßten. In der Sache selbst kam man sich darum doch nicht näher. Da hielt vielmehr jeder seinen Standpunkt unerschüttert aufrecht. Hinterher aber erhob sich in einem nachträglichen Wechsel von Schriften über das Gespräch der Streit darum, wer Recht behalten habe, da jeder Teil sich selbst den Sieg zuschrieb.

Immerhin haben die Pfälzer in dem Gegenbericht, den sie der Württembergischen Darstellung des Hergangs der Unterredung entgegensetzten, Andreae nicht ohne Grund Abweichungen von den Ansichten vorgehalten[40]), die Brenz in seinen Schriften vertreten hatte. Doch ist das auch keineswegs auffallend. Die reformierte Lehre vom Abendmahl war spätestens seit dem *Consensus Tigurinus* in allen wesentlichen Stücken übereinstimmend ausgeprägt, und in ihrer dualistischen Christologie hatten die reformierten Theologen schon seit Zwingli überhaupt niemals geschwankt. Bei den Vertretern des reformierten Standpunkts waren daher von vorn herein keine irgend erheblichen Wandlungen ihrer Anschauungen mehr zu erwarten. Die Lehre der Württemberger von Christi Ubiquität war dagegen erst in den letzten Jahren von Brenz ausgebildet worden. Dieser hatte ihr jedoch nicht auch schon eine allen

---

[39]) Vgl. J. Wagenmann (E. Nestle), Artikel Maulbronn in Haucks R. E.[3] Bd. 12 S. 442ff.

[40]) Protocoll des Gesprechs zu Maulbronn, Item der Wirtembergischen Theologen Bericht, Samt der Pfältzischen Theologen Gegenbericht. Heidelberg 1565 S. 131.

schulmäßigen Ansprüchen genügende Gestalt verliehen. Sie war daher in ihrem dogmatischen Ausdruck auch noch mehr oder weniger entwicklungsfähig. Zu ihrer Weiterbildung aber gaben gerade die gründlichen Auseinandersetzungen auf dem Maulbronner Gespräch unmittelbaren Anlaß. Trotz aller Schlagfertigkeit nämlich, durch die Andreae besonders dem schwerfälligen Olevian überlegen war[41]), konnte es doch nicht ausbleiben, daß er im Moment gerade auch neue Wendungen der ihm und Brenz gemeinsamen Gedanken finden mußte, die in der Tat mit dessen älteren Erklärungen nicht immer durchweg übereinstimmten.

Andererseits ließ es wenigstens Ursinus nicht an jeglichem sachlichen Entgegenkommen fehlen. So gab er zu[42]), daß auch Christi Menschheit im Abendmahl sei und daß dessen Empfänger seines wahren Leibes teilhaftig werden. Im Munde eines Reformierten wirkt freilich dieses Zugeständnis zunächst geradezu befremdlich. Doch ist darin wohl eine alte melanchthonische Reminiszenz zu erkennen, die in dem ehemaligen Philippisten einmal wieder lebendig wurde. Aber fast noch in demselben Atemzuge wehrte Ursinus jede leibliche Art jenes Teilhaftwerdens an Christi Leibe ab, indem er es ganz korrekt reformiert auf die durch den Geist Christi erfolgende Einleibung in ihn als das Haupt seiner Glieder umdeutete. Ferner ließ Ursinus Andreaes Behauptung gelten[43]), daß Christi Menschheit alles gegeben sei. Denn wem die Gottheit selbst gegeben sei, dem müsse freilich auch alles, was ihr eigen sei, verliehen sein. Darum sei ihr jedoch nicht auch gegeben, was *in* Gott ist. Aber eben um göttliche Idiome von dieser Art handelte es sich gerade nach der Auffassung der Württemberger.

Darin, daß man auf dem Gespräch sogleich darüber einig wurde, zuerst über die christologische und dann erst über die eucharistische Frage zu verhandeln, machte sich ein unwillkürlicher Einfluß des erst kurz zuvor von Brenz erreichten Standpunkts geltend. Insofern übernahmen die Pfälzer einfach die von ihren Gegnern aufgebrachte neue Fragestellung. Da aber ihre Christologie durch die von ihnen streng aufrechterhaltene chalcedonensische Tradition von vornherein festgelegt war, wirkte ihr Eingehen auf jene Anordnung des Gesprächs nicht, wie in manchen ähnlichen Fällen gleicher Art, dahin, daß sie ihre mitgebrachten Ansichten ma-

[41]) Vgl. ebenda Bl. 28ff. [42]) Ebenda Bl. 50v. [43]) Bl. 52.

teriell irgendwie wesentlich änderten. Dagegen blieb die Vertretung ihrer ganz bestimmt ausgeprägten Christologie nicht ohne Einfluß auf Andreaes Auffassung im einzelnen.

Ursinus entging von vornherein nicht die Schwäche der von seinem Gegner behaupteten Position. Gegenüber der von Brenz aufgebrachten und nun auch von Andreae geltend gemachten Unterscheidung zwischen Christi Naturen als Substanzen und ihren austauschfähigen, weil nur akzidentellen Eigenschaften wies er darauf hin[44]), Andreae behalte wohl zwei unterschiedene Wesen, aber nicht auch zwei unterschiedene Naturen. Denn zu diesen gehörten auch ihre verschiedenen Eigenschaften. Während jedoch Brenz festgestellt hatte[45]), das Wort Natur könne bald die Substanz bald deren Eigenschaften bezeichnen, erklärte Andreae diesen Sprachgebrauch unter den Deutschen bloß bei solchen für üblich, welche dunkel reden. Indem er daher nur jene erste Bedeutung als berechtigt anerkannte, folgerte[46]) er aus der Verleihung der göttlichen Güte, Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit an die Menschheit Christi, daß diese ebenso auch der göttlichen Allmacht und Allenthalbenheit teilhaftig geworden sei. Gegen diese Ausführungen wandte Ursinus ein[47]), daß die Kirche vielmehr einen dritten Sprachgebrauch befolge, indem sie unter Christi beiden Naturen deren Substanzen einschließlich ihrer Eigenschaften verstehe. Andreaes Schluß von der Mitteilung der göttlichen Güte und Gerechtigkeit auf die Übertragung auch der Allmacht und Allgegenwart gelte aber deshalb nicht, weil viele Eigenschaften von der ersten Art, die in Gott dessen Wesen selbst seien, auch Engeln und Menschen nach dem Maß ihrer Fassungskraft verliehen werden, ohne doch auch zu deren Wesen zu werden. Andere seiner Eigenschaften dagegen, wie eben seine Allmacht, Unendlichkeit und Allgegenwart, habe Gott in seinem Worte sich allein vorbehalten, um von seinen Kreaturen als deren Schöpfer ewig unterschieden zu bleiben. Daher werden diese Eigenschaften Christi Menschheit überhaupt nicht mitgeteilt, während die der ersten Art auch anderen Kreaturen real zu eigen werden.

Zur Begründung der württembergischen Auffassung machte Andreae in der Hauptsache die von Brenz und zum Teil auch schon von Luther aufgebotenen Argumente geltend. Dabei vertrat er wie-

---

[44]) Bl. 40. 44. [45]) S. o. S. 73. [46]) Protokoll Bl. 46.
[47]) Bl. 48f.

derholt die sich gleichzeitig auch bei anderen lutherischen Theologen findende Ansicht, Gottes Rechte sei Gott oder Gottes Sohn selber[48]). Denn bei Gott sei weder rechts noch links. Wenn ferner nach Phil. 2, 6 Christus, obwohl er in göttlicher Gestalt war, es nicht für einen Raub hielt, Gott gleich zu sein, so sei hier die Rede von seiner Menschheit[49]). Denn es handle sich da um Erhöhung und Erniedrigung; denen aber unterliege nicht auch die göttliche, sondern nur die menschliche Natur. Das ergebe sich auch daraus, daß Paulus in diesem Zusammenhange gerade auf Christi Beispiel hinweise, um die menschliche Hoffahrt zu dämpfen. Also Christus hat auch als Mensch, schon bevor er sich erniedrigt, zur Rechten Gottes gesessen und die Ubiquität nicht etwa erst durch seine Auferstehung erlangt[50]). Zwar hat er durch diese einen geistlichen Leib erhalten, mit dem er durch die verschlossene Tür zu seinen Jüngern treten konnte. Seine Allgegenwart hat er jedoch daher, daß er von Anfang an zur Rechten Gottes saß.

Im Zusammenhange mit diesen Ausführungen erhob sich weiterhin die Frage, worin denn Christi Erniedrigung bestanden habe. Und da nun erklärte[51]) es Andreae sogar für eine „abscheuliche ungereimte Meinung", daß Christus, als er im Mutterleibe war, auch allenthalben oder an allen Orten gewesen sei. Zwar hat er bereits im Anfang alle göttliche Herrlichkeit gehabt; doch ist er darum nicht auch überall gewesen. Wohl ist, wer zur Rechten Gottes sitzt, an allen Orten. Indessen gilt dies nur unter der Bedingung, daß er sich seiner Majestät nicht entäußert. Dies aber hat Christus nach dem Zeugnis des Paulus getan. Damit ergab sich Andreae die Unterscheidung zwischen dem Besitz und dem Gebrauch der dem Menschen Christus mitgeteilten göttlichen Majestät, und er charakterisierte jenen als einen *actus primus*, diesen als einen *actus secundus*[52]). Schon Brenz hatte behauptet[53]), Christus habe seine Herrlichkeit während seines irdischen Lebens in der Regel dissimuliert[54]) und erst nach seiner Auferstehung geoffenbart. Gleichwohl hatte er angenommen, daß Christus auch als Mensch auf Erden wenigstens latent allgegenwärtig gewesen sei. Andreae aber bestimmte[55]) nun vermöge jener Distinktion

[48]) Bl. 27. 60 v. 62. [49]) Bl. 61. [50]) Bl. 60.

[51]) Bl. 62 ff. [52]) Bl. 70. [53]) Opera t. 8 p. 510. 838. 848.

[54]) Vgl. damit die ähnliche Anschauung der Wittenberger Philippisten o. S. 41 Anm. 39; 45 Anm. 65.

[55]) Protokoll Bl. 62 v ff. Vgl. Thomasius a. a. O. S. 548 ff.

zwischen Besitz und Gebrauch die Kenosis Christi genauer dahin, daß dessen Enthaltung von dem Gebrauch seiner Majestät auch den Verzicht auf seine göttliche Allgegenwart eingeschlossen habe. Denn wohl hätte Christus auch schon im Stande seiner Niedrigkeit seine ganze Majestät erzeigen und beweisen können, wenn er es nämlich gewollt hätte. Doch hat er es auf Erden nur erst nach und nach stückweise, nach seiner Auferstehung dagegen auch gewaltig und vollkommen getan. So aber hat Christus auch schon im Mutterleibe den Besitz der Majestät gehabt, vermöge deren er hätte allenthalben sein können[56]), während er damals faktisch doch deshalb nicht allgegenwärtig war, weil er es eben nicht gewollt hat. Und ebenso ist Christus auch sonst im Stande seiner Erniedrigung nicht überall gewesen, sondern in räumlicher Umgrenzung da, wo er sich gerade aufhielt.

Mit seiner neuen Theorie beseitigte Andreae zwar den Hauptanstoß, den man vom Standpunkt der menschlichen Vernunft an der Ansicht nehmen mußte, daß schon für Christi irdisches Leben göttliche Allmacht und Allgegenwart in Anspruch zu nehmen sei. Andererseits wurde er zugleich doch auch Christi Wundern als jeweilen von ihm gewollten Ausnahmen von der regelmäßigen Enthaltung vom Gebrauch seiner göttlichen Majestät gerecht. Dennoch genügte er auch mit diesem Zugeständnis nicht den Forderungen, die seine Gegner von ihrem Standpunkt aus erhoben. Vielmehr entwickelte[57]) Ursinus im Gegensatz zu Andreaes Auslegung von Phil. 2, 6 f. die reformierte Ansicht, daß unter Christi göttlicher Gestalt nicht seine Menschheit, sondern seine göttliche Natur einschließlich ihrer göttlichen Eigenschaften zu verstehen sei. Wider die gegnerische Anschauung selbst aber, die er sich freilich mehr in der Art von Brenz, als nach Andreaes neuen Ausführungen vorstellte, machte Ursinus geltend[58]), Gott wolle nicht, daß ein Ding zugleich ja und nein, weiß und schwarz sein solle. Denn sonst wäre Christi Leib gleichzeitig sichtbar und unsichtbar, zugleich in seiner Mutter Leib, in der Krippe, in Windeln gelegen und eingeschlossen gewesen und auch nicht darin gewesen. So hielt Ursinus an der dualistischen Christologie fest, dergemäß er Christo nach seiner Menschheit einen in keiner Weise vergöttlichten Leib zuschrieb und seine Wunder auch nur von der mit diesem verbundenen göttlichen Natur herleitete.

---

[56]) Bl. 65. [57]) Bl. 90. [58]) Bl. 89.

Für Andreae dagegen wie für seine Gesinnungsgenossen blieb es dabei, daß, wenn nach Kol. 2, 9 alle Fülle der Gottheit in dem Menschen Christus wohnen könne, dieser ihrer auch fähig sein müsse[59]). Behauptete Andreae so aber im wesentlichen seine Übereinstimmung mit Brenz, so hat er doch auch nach dem Maulbronner Gespräch nicht mit derselben Konsequenz und Sicherheit wie dieser die gemeinsame Auffassung vertreten. In der Schwäbischen Konkordie wenigstens erklärt[60]) er unter Berufung auf Augustin, Christus sei nach seiner „sichtigen leiblichen oder natürlichen Gegenwärtigkeit" mit seinem Leibe jetzt im Himmel „*propter veri corporis modum*, das ist nach der Weise und Eigenschaft eines wahrhaftigen Leibes". Gleichwohl könne er vermöge der Erhöhung durch seine Himmelfahrt mit demselben Leibe bei uns in seinem heiligen Abendmahl auf ihm allein bekannte Weise gegenwärtig sein und wolle dies laut seiner Einsetzungsworte und Verheißungen. Diese Gegenwart aber habe Christi Leib, ohne alles Auf- und Niederfahren vom Himmel, wegen der Erhöhung seiner menschlichen Natur zur Rechten seiner Majestät und allmächtigen Kraft. Auch in diesen Erklärungen liegt wieder eine Unebenheit der Anschauung vor. Diese aber rührt daher, daß sich Andreae aus Rücksicht auf die leibliche Himmelfahrt Christi dessen nun im Himmel weilenden Leib nach der Analogie seines irdischen Menschenleibes vorstellte, dem er im Stande der Erniedrigung die Ubiquität ja geradezu abgesprochen hatte. Dennoch schrieb er andererseits Christi seit der Auferstehung erhöhtem Leibe auch wieder die alte Ubiquität zu, deren Gebrauchs er sich nun nicht mehr zu enthalten brauche. Im ganzen aber überwog bei Andreae diese ihm mit Brenz gemeinsame Anschauung, für die er denn auch immer wieder die bekannten Argumente vorbrachte.

Auch über den Himmel vertrat Andreae in der Regel die Ansichten von Brenz. Zwar wich er von diesen ab, indem er in der soeben wiedergegebenen Ausführung Christi Himmelfahrt als einen körperlichen Vorgang auffaßte und als ihr Ergebnis Christi Aufenthalt im Himmel „nach der Weise und Eigenschaft eines wahrhaftigen Leibes" darstellte. Insofern nämlich verhält es sich mit Christi verklärtem Leibe nicht anders, wie mit den verklärten Leibern der Christen, die gleich jenem auch nicht an vielen Orten ge-

[59]) J. Andreae, Predigten vom Jahre 1573. Abgedruckt in H. Heppes Geschichte des deutschen Protestantismus Bd. 3 Anhang S. 70.

[60]) Bei Heppe a. a. O. S. 132.

genwärtig sein werden[61]). Dennoch soll von diesem Sachverhalt ganz unabhängig sein die insbesondere im Abendmahl stattfindende Gegenwart Christi an vielen Orten, als deren Grund nach wie vor sein Sitzen zur Rechten Gottes geltend gemacht wird. Und im Zusammenhange mit dieser Auffassung erklärte auch Andreae nicht nur das Stephanusgesicht für eine Vision[62]), sondern er redete auch von dem Himmel im Sinne des von Gott erst noch zu schaffenden neuen Himmels und einer neuen Erde, wo die Auserwählten ihre Freude haben werden[63]). Zugleich behauptete er, daß die Gläubigen den besten Teil ihres Himmelreichs in sich selbst haben werden, gleichwie die Teufel nach Augustins Lehre ihre Hölle mit sich tragen, sie seien, wo sie wollen[64]).

Daß Andreae überwiegend mit Brenz übereinstimmte, tritt auch in seinen Auseinandersetzungen mit Beza auf dem Religionsgespräch hervor, das 1586 zu Mömpelgard stattfand. Allerdings bemühte man sich hier, da Beza weit weniger gewandt als Ursinus einst in Maulbronn zu disputieren verstand, nicht auch um genauere Bestimmungen über Christi Menschheit im Stande seiner Niedrigkeit. Immerhin geht aus Andreaes Darlegungen hervor, daß er die Annahme einer räumlichen und körperlichen Ausbreitung der göttlichen *essentia* unzweideutig ablehnte[65]) und die Allgegenwart der von dem Logos angenommenen Menschheit vor allem nur als dessen persönlichen Besitz auffaßte[66]). Daher erklärte er denn auch deutlich, daß Christi menschliche Natur räumlicher und umschriebener Weise nicht überall gegenwärtig sei[67]). Doch kann man von ihrer Gegenwart vielmehr nur sagen, was und wie sie nicht sei, als was und wie sie wirklich sei[68]). Außerhalb ihres Fleisches aber betätigt sich Christi Gottheit überhaupt nicht, sondern nur in ihm, mit ihm und durch es[69]). Daher konnte Andreae auch behaupten: *exinanitio nihil simulatum fuit in homine Christo, sed serio et realiter factum est*[70]). Und im Gegensatze zu Beza[71]) stellte er fest, daß in Christi Leiden seine Gottheit *non sustentando tantum, sed patiendo* mit seiner Menschheit vereinigt gewesen sei[72]).

[61]) Widerlegung der Predicanten Antwort zu Zürch auff Herrn Johann Brentzen Testament. Tübingen 1574. S. 57.

[62]) Ebenda S. 69f. Vgl. auch Schwäbisch-Sächsische Konkordie bei Heppe a. a. O. S. 278. [63]) Ebenda S. 60. 65. [64]) Ebenda S. 68.

[65]) Acta colloquii Montis Belligartensis. Tubingae 1587 p. 315.

[66]) Ib. p. 322. [67]) P. 321. [68]) P. 317. [69]) P. 319.

[70]) P. 293. [71]) Cf. p. 245s. [72]) P. 276.

Dem gemäßigten Ubiquismus, sowie ihn Andreae vertrat, scheinen bei seinen Lebzeiten die meisten württembergischen Theologen zugetan gewesen zu sein. Das geht aus einem gemeinsamen offiziellen Lehrbekenntnis hervor, das 1572 zu Tübingen veröffentlicht worden ist[73]). In dieser Schrift bezeugen ihre Verfasser zugleich ihre Übereinstimmung mit Johann Marbach, Chemnitz, Selnecker und mit dem Bekenntnis der niedersächsischen Kirchen[74]). Indem sie die Ubiquität der menschlichen Natur Christi behaupten, lassen sie diese aber doch erst durch seine Himmelfahrt zustande gekommen sein[75]). Denn nun erst habe er sich zur Rechten Gottes gesetzt und seine ihm schon im Mutterleibe gegebene Majestät völlig gebraucht[76]). In dieser ausdrücklichen Erklärung erscheint die ursprüngliche Ansicht von Brenz[77]), für die auch Andreae noch in Maulbronn eingetreten war[78]), nicht mehr aufrechterhalten, nämlich, daß Christus schon seit seiner Empfängnis zur Rechten Gottes gesessen habe. Da das württembergische Lehrbekenntnis jedoch schwerlich ohne Andreaes Beteiligung abgefaßt und ausgegangen sein wird, darf man annehmen, daß nun auch er jene ältere Meinung nicht mehr vertreten hat. Als Grund für diese Änderung seiner Ansicht wird wohl eine Nachgiebigkeit gegen die strenger biblizistischen Anschauungen von Chemnitz und den anderen Norddeutschen anzunehmen sein.

Ferner heißt[79]) es in dem Bekenntnis, Christi menschliche Natur könne „nit der gestalt im Himmel unnd auff Erden gegenwertig sein, wie sein Göttlich Natur, sonder erstreckt sich die weise solcher seiner gegenwertigkeit nach seiner Menschheit soweit, als die personlich vereinigung und das sitzen zur rechten Gottes sich erstreckt". So aber hat Christus nach seiner menschlichen Natur „von der Gemeinschafft, so auß der personlichen vereinigung baider Naturen volget, eine besondere hohe weise seiner gegenwertigkeit..., nach wölcher er allen Creaturen und sonderlich sein gleubigen vermög seiner verheissung [Mt. 18, 20; 26, 26. 28] warhafftig unnd wesentlich gegenwärtig ist". Denn dazu, daß Christus nach seiner Menschheit persönlich „allen Creaturen gegenwertig sei, darzu jr gar nicht von nöten, das sie raumlicher

---

[73]) Bestendige widerholung unnd grundtliche erklärung der Kirchen und Schulen im Fürstenthumb Würtemberg Lehr und Bekantnus von der Person und beeden Naturen unsers Herrn unnd Heylands Christi. Tüwingen 1572.
[74]) Ebenda S. 152. [75]) S. 43. [76]) S. 66f., vgl. 13.
[77]) S. o. S. 76 Anm. 26. [78]) S. o. S. 85 Anm. 50. [79]) S. 13f.

weiß allenthalben seie, wölches auch seiner Menschlichen Natur und derselben eigenschafften zuwider[80])".

Aber auch die Brenzsche Vergeistigung des Himmels wird in dem Bekenntnis nicht voll aufrecht erhalten, wenn dessen Verfasser sich gegen Vorhaltungen ihrer Gegner wehren[81]), „als solten wir vom Himmel und der Höll gantz new Gedicht einführen, unnd nichts dann lauter *Allegorias* derauß machen, das ist, dieselbige gantz und gar verleugnen. Dann das gewißlich ein Himmel und ein ewigs seligs Leben und Wesen seye, haben wir niehmals gezweiffelt, sonder fleissig in unsern Schrifften und Predigen getriben". Die Art freilich, in der dann über Himmel und Hölle geredet wird, kommt immerhin den Brenzschen Ansichten nahe, wenn auch stark betont wird, daß man nicht wissen könne, wie das Leben in dem neuen Himmel und die Verdammnis in der Hölle an sich beschaffen sein werden.

5. Nachdem 1559 unter Brenz' Führung die württembergischen Theologen die Frage nach der Ubiquität der Menschheit Christi in den Mittelpunkt der theologischen Erörterung gerückt hatten, nahmen alsbald auch die führenden Lutheraner Norddeutschlands unter dem Gesichtspunkt der *communicatio idiomatum* Stellung zu den Streitigkeiten um die Christologie und die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl. Daß sie ihre theologische Bildung der Schulung durch Melanchthon verdankten, tritt auch in diesen Erörterungen mehr oder weniger deutlich hervor. Zugleich folgten sie in der Sache doch vielmehr Luthers Anschauungen. Als deren Vertreter aber bewegten sie sich immerhin strenger innerhalb der von Luther in seinen späteren Jahren gezogenen[82]) Grenzen, als die Württemberger. Wie diese lehnten sie im Gegensatz zu den Reformierten die Zuständigkeit jeglicher philosophischer und mathematischer Erwägungen[83]) ab. Andererseits übten sie jedoch die möglichste Zurückhaltung gegen die

[80]) S. 85.

[81]) S. 67ff. Die Reformierten warfen u. a. den Ubiquisten vor, sie hielten den Himmel für ein anile deliramentum. Vgl. Pezels Bremisches Bekenntnis (1595) bei Heppe, Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche. Elberfeld 1860 S. 161. [82]) S. o. S. 3ff.

[83]) Von diesem Standpunkt aus ließen die Lutheraner insbesondere auch die von den Reformierten immer wieder geltend gemachte Regel: finitum non capax infiniti, grundsätzlich nicht gelten. Vgl. z. B. N. Selnecker, Operum latinorum pars prima, continens formam Examinis ordinandorum olim scripti a D. Philippo Melanchthone. Lipsiae 1584 p. 343.

freieren spekulativen Konstruktionen, mit deren Hilfe Brenz und seine Genossen die Abendmahlslehre auf das Theologumenon von der Ubiquität des Leibes Christi zu stützen suchten. Vielmehr vertraten sie bestimmt und grundsätzlich den Standpunkt, daß einzig und allein die in der heiligen Schrift vorliegenden Aussagen maßgeblich seien und daß darüber hinaus die fromme Phantasie nicht befugt sei ihre eigenen Wege zu gehen.

Vor allem sind es Wigand, Chemnitz, Heßhusen und Selnecker gewesen, die in dieser Richtung die fernere Lehrbildung unter den Lutheranern bestimmten. Zunächst hat Chemnitz in einer Schrift[84]) über das Abendmahl dessen lutherische Auffassung gegen die Einwendungen der Reformierten gesichert und nur erst in einem Anhang zu diesen Ausführungen auch seine Ansicht von der *communicatio idiomatum* entwickelt. Dann hat Wigand die erste Monographie[85]) über diese Lehre selbst verfaßt und darin in seiner scholastischen Weise die einschlägigen Fragen eingehend und wenig übersichtlich erörtert. Erst zwei Jahre später erschien Chemnitz' umfangreiches Werk[86]) über die beiden Naturen Christi, in dem, wie schon bei Wigand, die christologischen Fragen bereits als der Hauptgegenstand der nunmehrigen Auseinandersetzungen erscheinen, während auf das Abendmahl nur noch nebenher Rücksicht genommen wird. Heßhusen ferner hatte schon von Anfang an mit zahlreichen Streitschriften in den Streit mit den Reformierten eingegriffen. Erst nach seinem Tode aber gab sein Schwiegersohn Johannes Olearius ein Buch[87]) von ihm über die Vereinigung der beiden Naturen Christi heraus. Und später noch ist die von Walch angeführte Schrift[88]) Selneckers über die Eigenschaften von Christi beiden Naturen erschienen.

Die Lehre der Lutheraner von dem Abendmahl war bereits so bestimmt ausgeprägt, daß ihr auch die soeben aufgeführten Theologen nichts wesentlich neues hinzuzufügen vermochten oder auch

---

[84]) M. Chemnitz, Repetitio sanae doctrinae de vera praesentia corporis et sanguinis Domini in coena. Lipsiae 1561.

[85]) J. Wigand, De communicatione idiomatum. Basileae 1568.

[86]) M. Chemnitz, De duabus naturis in Christo. De hypostatica earum unione, de communicatione idiomatum et de aliis quaestionibus inde dependentibus. (1570) Lipsiae 1580.

[87]) T. Heshusius, De duabus naturis in Christo earumque unione hypostatica tractatus. Magdeburgi 1590.

[88]) N. Selnecker, De proprietatibus duarum naturarum in Christo 1599. Cf. Walch t. 1 p 98.

nur versuchten. Immerhin mag vermerkt werden, daß man nun eine *triplex manducatio: physica, sacramentalis, spiritualis* unterschied[89]). Der natürliche Genuß von Wein und Brot findet nach dem Zeugnis der Kirchenväter auch im Abendmahl statt, hebt sich aber streng von seinem kapernaitischen Mißverständnis ab. Die sakramentale Nießung schließt jede *localis praesentia vel inclusio in panem* aus[90]), wird aber auch den Unwürdigen zu ihrem Verderben zuteil[91]). Dagegen sind diese von der *manducatio spiritualis* ausgeschlossen, die nur im Glauben, daher aber auch *extra usum* stattfindet[92]). Allein von ihr ist bei Joh. 6 die Rede[93]), wo Jesu Worte zweifellos in einem figürlichen Sinne verstanden werden müssen[94]). Dennoch ist es nicht, wie die Reformierten meinen, der Glaube, sondern allein die göttliche Einsetzung und Verheißung, die das Sakrament konstituiert[95]). Insofern aber gilt „die gute Regel, daß kein Sacrament sei außer dem rechten Gebrauch, von Gott selbst eingesetzt[96])".

Über die Ubiquität des Leibes Christi äußerten sich dieselben Theologen mit vorsichtiger Zurückhaltung, ja lehnten sie zum Teil geradezu ab. Scharf mißbilligte Heßhusen[7]), dessen Herkunft aus Melanchthons Schule darin deutlich zu Tage tritt, von vornherein das *commentum de ubiquitate locali vel diffusione carnali*. Allerdings sei es für das Fleisch Christi sehr leicht, überall zu sein. Daß es jedoch auch wirklich überall sei, dürfe man zu behaupten sich nicht unterfangen, soweit nicht deutliche Zeugnisse der heiligen Schrift dazu nötigen[98]). Daher solle man sich der Leichtfertigkeit enthalten, über die himmlischen Dinge etwas ohne ausdrückliches Gotteswort zu behaupten oder zu leugnen[99]). Auch werde in dem Schluß von Christi Sitzen zur Rech-

---

[89]) Chemnitz, Repetitio san. doctr. p. 35.

[90]) Ib. p. 39s. Cf. Heshusius, Verae et sanae confessionis de praesentia corporis Christi in coena Domini pia defensio (1562). Erphordiae 1583. fol. C3v. E7v. N. Selnecker, Christliche, Warhafftige Widerlegung und Ableinung der fürnembsten ungegründten Auflagen der Sacramentirer. Dresden 1576. Bl. Dv. [91]) Chemnitz p. 37. 156. cf. 195. [92]) Ib. p. 41s.

[93]) Ib. p. 263. Heshusius, Defensio fol. d7v. Examen theologicum. Jenae 1571. fol. 124. Selnecker Bl. B3. B8v. [94]) Chemnitz p. 265.

[95]) Chemnitz p. 195. 199. Heshusius, Defensio fol. P4.

[96]) Selnecker Bl. D8v.

[97]) Defensio fol. Z7s. Cf. Selnecker, Forma exam. ord. p. 360: Ubiquitatem etiam, quae sit expansio et diductio in infinitum seu infinitas aliqua, non admittimus. [98]) Ib. fol. a v. [99]) Ib. fol. a2.

ten Gottes auf die Pantachusie oder Ubiquität seines Leibes[100]) eine *quaternio terminorum* begangen. Denn die Rechte Gottes und das Sitzen zur Rechten sind nicht dasselbe, sondern zweierlei. Daher kann man aus diesem Sitzen wohl folgern, daß Christus, wenn er wolle, mit der Substanz seines Leibes überall sein könne; daß er aber tatsächlich mit ihr überall sei, darf nicht daraus geschlossen werden.

Ebenso wenig ist es wegen der *unio hypostatica* der beiden Naturen Christi notwendig, daß, wo die eine ist, auch die andere sein müsse. Denn als Lazarus starb, war Christus mit seinem Leibe weder sichtbar noch unsichtbar zugegen, sondern auf der Reise bei den Aposteln; nur die Gottheit des Logos war damals gleichzeitig bei diesen und in Bethanien, ja überall und erfüllte Himmel und Erde. Gleichwohl bestand die *unio hypostatica* weiter. Dasselbe gilt von dem Nichtmehrsein des auferstandenen Leibes im Grabe, von dem Liegen Christi in der Krippe, von seiner Beschneidung, seiner Darstellung im Tempel, seinem Wandern nach Ägypten, seiner Rückkehr nach Nazareth usw.: er war nicht gleichzeitig sichtbar an dem einen und unsichtbar an einem anderen Ort, so lange er im Stande der Erniedrigung auf der Erde weilte. Denn die heilige Schrift weiß nichts davon, die doch allein darüber Auskunft geben müßte. Aber auch für den Stand der Erhöhung kann aus der *unio hypostatica* der beiden Naturen nicht die Allgegenwart des Leibes Christi erschlossen und mit Bestimmtheit behauptet werden. Selbst die Verfechter der Ubiquität des Fleisches Christi lehnen es ja ab zu behaupten, daß dieses seiner Substanz nach in allen Kreaturen, Kräutern, Bäumen, Steinen, Tieren usw. sei. Und so sind die Stellen Eph. 1, 23; 4, 10 vielmehr von der Wirkungskraft, der Herrschaft, dem Geist und der Wirksamkeit des Gottmenschen Christus zu verstehen. Denn nach Mt. 28, 18 ist Christus allerdings alle Gewalt im Himmel und auf Erden verliehen worden. Daraus folgt aber wieder nur, daß er mit seinem Leibe überall sein könne, wo er wolle, nicht aber daß er auch mit dessen Substanz in allen Kreaturen sei.

Hält man sich nur genau an die heilige Schrift, so ist vielmehr das Dogma von Gottes unermeßlicher Macht das Fundament und die Basis des gesamten Glaubens[101]). Unter diesem Gesichtspunkt läßt Heßhusen Christi menschlicher Natur mit der

[100]) De duabus naturis fol. X v ss.
[101]) Defensio fol. a 5. Examen fol. 122.

göttlichen Herrlichkeit und Majestät wohl die Allmacht und Allwissenheit, nicht aber auch die Allgegenwart mitgeteilt sein[102]). Damit aber überhaupt etwas werde und sei, muß sich mit Gottes Allmacht sein Wille verbinden[103]). Wird also die Gegenwart Christi, wie gerade im Abendmahl, behauptet, so ergibt sich der Beweis dafür nicht allein schon aus Christi Allmacht; sondern es kommt zugleich mehr noch auf seine ausdrückliche Einsetzung und Verheißung an. Denn allerdings, wenn Gott etwas will und unternimmt, ist ihm überhaupt nichts unmöglich[104]); er kann sogar die ganze Ordnung des Himmels und der Erde und aller Geschöpfe umkehren[105]). Es kommt aber eben darauf an, ob er dies oder sonst etwas auch wirklich will.

Dasselbe ist Wigands Meinung[106]). Er zählt eine Anzahl von Eigenheiten der göttlichen Natur auf, die der Menschheit Christi nicht real haben mitgeteilt werden können[107]), und unterscheidet demgemäß die nicht übertragbaren *proprietates essentiales* beider Naturen von den *proprietates communicabiles*[108]). Um so wichtiger ist es Wigand, für diese mitteilbaren Eigenschaften der göttlichen Natur eine *communicatio realis* und nicht nur *phraseos* festzustellen[109]). Real mitgeteilt aber werden Christi Menschheit die Eigenschaften der Person, der Majestät und der Aktion[110]), nicht dagegen auch die der göttlichen Natur oder Essenz, wie das Sein von Ewigkeit her, das Nichtgeschaffensein, die Homousie mit dem Vater und dem heiligen Geist, die Unermeßlichkeit, die Unendlichkeit, die raumlose Unbegrenztheit und ähnliche. Von diesen Eigenschaften also gilt nur die Übertragung *juxta phrasin seu locutionem*, sowie sie die Reformierten für die gesamte *communicatio idiomatum* in Anspruch nehmen. Die Folge dieser Konstruktion aber war es, daß, wenn auch in beschränkterem Umfang, als die Reformierten, auch Wigand gelegentlich zwischen Christi Haben und Können *juxta divinitatem* und *juxta humanitatem* unterscheiden mußte. So ist Christus nach seiner Gottheit dem heiligen Geiste koessentiell; nach seiner Menschheit jedoch empfängt er ihn, wenn auch ohne Grenze und Maß[111]).

---

[102]) De duabus naturis fol. H 8. [103]) Defensio fol. a 8.
[104]) Ib. fol. b 4 v. cf. b 5 v. [105]) Ib. fol b 8. [106]) L. c. p. 203.
[107]) Ib. p. 129 ss.
[108]) Ib. p. 157. cf. 82. Heshusius, De duabus naturis fol. J 3. O 4.
[109]) Wigand p. 34. 82 ss. 103. 163. 179.
[110]) Ib. p. 157. 179. [111]) Ib. p. 99.

In seiner *Repetitio* stellte[112]) Chemnitz fest, über die Frage nach der Ubiquität sei viel disputiert und die Gemüter der einfachen Christen durch fremde Ausführungen verwirrt worden, durch die aber die Hauptsache nur verdunkelt werde. Er selbst begnügte sich, eine Erklärung Luthers[113]) anzuführen, daß man über die Ubiquität nicht streiten solle. Denn beim Abendmahl handle es sich um ganz etwas anderes, nämlich darum, daß Christus, wenn er nur wolle, überall oder an vielen Orten gegenwärtig sein könne. Ferner begann Chemnitz im Anhang derselben Schrift drei *genera* der *communicatio idiomatum* zu unterscheiden, während sich diese für den Schulgebrauch zweckmäßige Einteilung noch nicht auch bei Wigand und Heßhusen findet, die doch in der Sache mit Chemnitz wesentlich übereinstimmten[114]). Doch brauchte dieser noch nicht auch die erst später gebräuchlich werdenden *termini technici* des *genus idiomaticum*, *apotelesmaticum* und *majestaticum*. Vielmehr redete er *de primo genere idiomatum, quae sunt naturarum*[115]); *de secundo genere, scilicet de appellationibus officiorum, quae personae tribuuntur secundum utramque naturam*[116]); *de tertio genere, quod scilicet scriptura de humana natura in Christo propter personalem cum divinitate unionem multa praedicat, quae cum proprietatibus nostrorum corporum nullo modo conveniunt*[117]). Bei Selnecker findet sich neben derselben, dann weiter gebräuchlichen Einteilung der *communicatio idiomatum* noch eine andere Redeweise. Er nennt als erstes *genus* schlechtweg die *communicatio idiomatum*, als zweites die *comm. operationum*, als drittes die *comm. majestatis*[118]).

6. Während Chemnitz in seiner frühern Schrift seine Ansicht von der *communicatio idiomatum* nur kurz vorgetragen und begründet hatte, unterbaute er sie ein Jahrzehnt später durch eine höchst ausführliche, von patristischer Gelehrsamkeit strotzende und an Wiederholungen überreiche Darstellung der *unio hypostatica* der beiden Naturen Christi. Grundlegend für diese Lehre war

---

[112]) L. c. p. 13ss. [113]) S. o. S. 8 Anm. 26.

[114]) Hätte Heßhusen bereits verschiedene genera der communicatio idiomatum construiert, so hätte er konsequenter Weise deren vier annehmen müssen, da wie bei Brenz, so auch bei ihm Äußerungen vorkommen, die einem genus tapeinoticum entsprechen würden. Cf. De duabus naturis fol. E 4: Christo homine esuriente, patiente, moriente, Deus ipse esurit, patitur, moritur. Est enim unigeniti filii Dei caro, quae esurit, patitur, moritur.

[115]) L. c. p. 353ss. [116]) P. 370ss. [117]) P. 383ss.

[118]) N. Selnecker, Forma examinis ordinandorum p. 379.

ihm nun, wie den Württembergern, die Stelle Kol. 2, 9, auf die er immer wieder zurückgriff[119]). Und die Art der Verbindung von Christi beiden Naturen machte er wie einst schon Luther besonders gern durch das altkirchliche Bild von dem glühenden Eisen anschaulich[120]). Demgemäß durchleuchtet die Gottheit des λόγος stetig und gleichmäßig die von ihm angenommene und als sein Organ[121]) dauernd mit ihm vereinigte Menschennatur. Diese geheimnisvolle und unbegreifliche Verbindung zwischen Gottheit und Menschheit übertrifft an Intensität jede andere Art, in der Gott auch sonst Kreaturen gegenwärtig ist oder ihnen einwohnt[122]). Die hypostatische Einigung selbst aber ist schon durch die Inkarnation des Logos erfolgt. Seitdem sie besteht, hat Christi Menschheit nicht allein unbegreifliche und unaussprechliche Gaben und Zierden geschöpflicher und endlicher Art empfangen, sondern sofort auch den Besitz der göttlichen Majestät selbst angetreten[123]). So aber kommt es darauf an, daß man Christi Gottheit und seine Menschheit sets unzertrennlich miteinander zusammenfasse. Denn wollte jemand annehmen, daß ihm Christi göttliche Natur ohne die von ihr angenommene Menschheit zugegen sei, so würde er überhaupt nicht den ganzen Christus gegenwärtig haben[124]).

Chemnitz also faßte schon die *unio hypostatica* in einer Weise auf, daß in ihr die reale *communicatio idiomatum* oder deren *genus tertium* von vornherein eingeschlossen lag. Daher ergab sich ihm denn auch diese Lehre ganz von selbst als eine lediglich analytische Folgerung aus jener Voraussetzung. Doch auch das erste *genus* ließ sich ohne weiteres aus derselben Einigung der beiden Naturen Christi ableiten, sofern, ohne daß diese sich verwandelt oder miteinander vermischt hätten, der identische Gottmensch doch bald als Gott, bald als Mensch bezeichnet und die Eigenheiten der zwei verschiedenen Naturen seiner ganzen Person zugeschrieben werden können[125]). Das zweite *genus* aber bringt den Gedanken zum Ausdruck, den der zu Chalcedon anerkannte Lehrbrief Leos

---

[119]) De duabus naturis in Christo p. 22. 58. 68. 111. 270. e. s.
[120]) P. 57. 68. 79s. 158. 272. 305ss. 331 e. s. [121]) P. 224. 261. 323.
[122]) P. 100ss. Solcher Arten führt Chemnitz sieben auf, während Heßhusen (de duabus naturis fol. D. 8 v ss) nur die vier von Melanchthon festgestellten Formen göttlicher Gegenwart und etwas abweichend davon auch Wigand (p. 183ss) bloß deren vier gezählt hatte.
[123]) P. 57s. [124]) P. 67. [125]) P. 70. 161. 169ss. 180ss.

von Rom in der Form darbot, daß *utraque natura in Christo agit cum communicatione alterius, quod cujusque proprium est*[126]).

Indem Chemnitz in seiner Lehre von dem dritten *genus* für die reale Idiomenkommunikation eintrat, ließ er wie Wigand nicht alle göttlichen Wesensbeschaffenheiten auf die menschliche Natur Christi übertragbar sein. Denn zwar wohnen Gottes Ewigkeit und Unermeßlichkeit persönlich auch in der von Christus angenommenen Menschennatur. Aber sie entfalten und enthüllen in ihr und durch sie nicht auch ihre eigentümlichen Energien. Dies tun dagegen die übrigen göttlichen Eigenschaften des Logos, die gleichwohl mit dessen Ewigkeit und Unermeßlichkeit in untrennbarer Verbindung zusammenhängen[127]). Bei dieser Annahme war es denn auch möglich, daß Chemnitz die von ihm behauptete reale Idiomenkommunikation nicht als eine physische oder essentielle bestimmt wissen wollte. Vielmehr lehnte er unter Berufung auf die alte Kirche eine *essentialis effusio aut confusio* ab[128]) und bestimmte unter dieser Voraussetzung die von ihm gemeinte reale Mitteilung dahin, daß sie in der Art zu denken sei, wie die Seele ihre Fähigkeiten auf den Körper und das Feuer seine Leucht- und Brennkraft auf das Eisen übertrage, ohne sich damit zu mischen oder ihm gleich zu werden[129]).

Zu der göttlichen Ewigkeit und Unermeßlichkeit nun scheint Chemnitz auch die Allgegenwart Gottes gerechnet zu haben. Denn so oft er die der Menschheit Christi mitgeteilte göttliche Majestät genauer und konkreter beschreibt, hebt er wohl die Allmacht, Allwissenheit und lebendigmachende Kraft des ganzen Christus, nicht aber auch seine Allgegenwart hervor[130]). Vielmehr kommt diese allein der Gottheit als solcher zu. Denn Gott ist allerdings *essentialiter seu per essentiam, praesentiam et potentiam* überall oder in allen Dingen. Insofern aber ist er als immaterielles und unbegrenztes Wesen doch nicht eigentlich an einem Ort. Vielmehr ist er sich selbst sein Ort, indem er alles erfüllt, über allem existiert und alles zusammenhält. Allerdings spricht man gelegentlich so, als ob Gott an einem Orte sei, und erkennt diesen da, wo

---

[126]) P. 162. 216ss. [127]) P. 330.

[128]) Nur in dieser Absicht berief sich Chemnitz p. 280 auf den Satz des Damasceners: Propria non egrediuntur sua subjecta, den die Reformierten gegen die Annahme einer realen Idiomenkommunikation überhaupt aufboten. Vgl. Beza in den Acta colloquii Montis Belligartensis, p. 205 (ad X).

[129]) P. 158. [130]) P. 310. 330. 345. 356.

seine Wirksamkeit offenbar und ersichtlich wird. Durchdringt er doch alles, ohne sich damit zu vermischen, und teilt allen Dingen je nach ihrer Fassungskraft seine Energie mit. Auch werden gewisse Größen, die in besonders reichem Maße die göttliche Wirksamkeit und Gnade mitteilen, als Gottes Ort, Thron, Wohnung usw. bezeichnet. Aber diesem Sein Gottes in den oder jenen Dingen, in der Kirche und in den Heiligen ist weit überlegen die Gegenwärtigkeit des göttlichen Sohns in der von ihm angenommenen Menschennatur[131]). Was indessen die Gegenwart dieses ganzen Christus selbst betrifft, so hat man sich mit seinen Annahmen darüber streng nach den Aussagen der heiligen Schrift zu richten. Insofern aber vermag Gottes Sohn in und mit seiner Menschheit alles das zu leisten, worüber uns in der heiligen Schrift ein sicheres und ausdrückliches Wort vorliegt, mögen wir auch weder verstehen noch darlegen können, auf welche Weise es geschieht. Also ist auch nicht von einer absoluten Allmacht des Gottessohnes aus zu argumentieren, sondern in Beziehung auf ihn das Wollen, Können, Geschehen und Sein stets miteinander zu verbinden. Alle übrigen Fragen aber, über die wir kein ausdrückliches Gotteswort besitzen, müssen dahingestellt und bis zu der künftigen himmlischen und ewigen Schule, in der wir die Herrlichkeit unseres Bruders Christus von Angesicht zu Angesicht sehen werden, aufgeschoben bleiben[132]).

Unter diesen Voraussetzungen schreibt Chemnitz Christo für die Zeit seines sichtbaren Lebens auf Erden einen natürlichen und räumlich umgrenzten menschlichen Körper zu, der vor seiner Geburt allein in dem Leibe seiner Mutter geweilt habe und jeweilen immer nur an einem Ort vorhanden gewesen sei. In diesem Körper ist er auch auferstanden und leiblich zum Himmel aufgefahren, indem er nach und nach den Blicken seiner Apostel entschwand[133]). Da aber Christi Leib weder in der hypostatischen Union noch im Stande seiner Erhöhung in eine unendliche oder unermeßliche Substanz verwandelt worden ist, so bleibt er auch in seiner Herrlichkeit gemäß der Eigentümlichkeit der menschlichen Natur begrenzt und ist *ratione corporum glorificatorum* an irgend einem Orte, ohne daß dadurch das Privileg seiner hypostatischen Union beeinträchtigt würde. In der sichtbaren Form seines verklärten Leibes ist er uns auch nicht in der streitenden Kirche gegenwärtig,

---

[131]) P. 469, cf. 510. [132]) P. 471. cf. 482s. [133]) P. 472.

sondern er ist im Himmel und wird von da in derselben Gestalt zum Endgericht auf die Erde zurückkehren. Dennoch kann er, wenn er will, sei es in seiner verklärten, sei es in seiner frühern natürlichen Leiblichkeit, auch wieder auf Erden gegenwärtig erscheinen. So hat ihn Paulus auf dem Wege nach Damaskus gesehen[134]). Und gemäß der Abendmahlsverheißung will er auch bei der Sakramentsfeier, die seiner Einsetzung entsprechend in der kirchlichen Versammlung auf Erden begangen wird, mit seinem Leib und Blut gegenwärtig sein[135]). Da nämlich diese Gegenwart auf übernatürliche, göttliche und unbegreifliche Weise stattfindet, so steht sie auch nicht mit den räumlichen Bedingungen im Widerspruch, unter denen derselbe Leib auf natürliche Weise an einen bestimmten Ort gebunden ist. *Non enim contradicentia sunt, si alio atque alio respectu et modo contraria eidem tribuantur*[136]). *Aliter enim in terra conversatus fuit, aliter in coelis apparet in gloria, aliter adest in coena cum pane et vino, aliter in tota ecclesia, aliter omnes creaturas* ἐν λόγῳ, *sibi praesentes habet*[137]). So haben auch die Theologen der alten Kirche nicht gemeint, daß Christi Leib nach seiner sichtbaren Gestalt überall zerstreut und ausgebreitet wie ein unendliches Sein an mehreren oder an allen Orten zugleich sei. Immerhin, fügt Chemnitz hinzu, habe es eine andere Bewandtnis mit der hypostatischen Union und mit der Rechten Gottes[138]).

An dieser Stelle behält also auch Chemnitz wenigstens die Möglichkeit einer allgemeinen Ubiquität der von dem Logos angenommenen Menschennatur vor, während er aus biblizistischen Gründen in der Regel nichts davon wissen will. Das aber ist die Folge der relativistischen Betrachtung, zu der er sich gerade zuvor deutlich bekannt hatte. Denn wenn Christus je nachdem, ob man sich seinen Leib als sichtbar und räumlich begrenzt vergegenwärtigt oder als irgendwie unbegreiflich gegenwärtig denkt, bald wie andere Körper irgendwo anwesend, bald aber auch wie im Abendmahl an vielen Orten zugleich sein soll, so steht auch nichts mehr dem im Wege, ihm mit Luther und Brenz das *esse repletive* beizulegen. Nicht an sich also war Chemnitz diese Vorstellung zuwider; sondern er wich ihr nur aus, da er sie nicht auch in der heiligen Schrift bezeugt sah. Aber mindestens das *esse cir-*

---

[134]) P. 477. [135]) P. 480ss. [136]) P. 486.
[137]) P. 503. Cf. Selnecker, Forma ex. ord. p. 364. [138]) P. 523.

cumscriptive und *definitive* schrieb er dem Leibe Christi zu und legte es ihm je nachdem bei, unter welchem Gesichtspunkt er ihn irgendwo gegenwärtig dachte. So aber sah auch er sich hin und wieder genötigt, zwischen dem zu unterscheiden, was Christi Leib als räumlich sichtbare Größe, und dem, was er als raumloses und unbegreifliches Wesen war und leistete. In der Sache ist dies eine durchaus gleichartige Vorstellung wie die reformierte Unterscheidung zwischen dem, was Christus als Logos und dem, was er als Mensch tut. Denn beide Male liegt der Gedankenbildung eine dualistische Auffassung zu Grunde, die sich mit der Einheit der Person Christi nicht verträgt. Bei Andreae hatte schon ganz dasselbe festgestellt werden können[139]), während Brenz durch seinen konsequenten Ubiquismus vor solchen Seitensprüngen bewahrt blieb.

Im ganzen aber dachte Chemnitz ebenso wie Wigand und Heßhusen Christi Gegenwart im Abendmahl vielmehr als die Wirkung eines göttlichen Allmachtswunders. Insofern wies er auf die Analogie anderer auffälliger Wunderberichte der heiligen Schrift hin und hob insbesondere hervor, daß, wenn Gott im Verhältnis zu seinen Kreaturen überhaupt nicht an *causae secundae* gebunden sei, erst recht von Christi Leibe als dem Organ der göttlichen Allmacht das als wahr zu gelten habe, was er in einem sichern Wort uns mitgeteilt und verheißen habe[140]). Indem so aber alles auf die göttliche Allmacht zurückgeführt wird und zugleich nur die Zeugnisse der heiligen Schrift als maßgebliche Instanzen für die Lehrbildung anerkannt werden, hat in Chemnitz' Gedankenkreise auch das von Brenz wieder aufgenommene Argument Luthers von der *dextera Dei* eine andere Bedeutung als bei den Württembergern. Wohl erklärt auch er, daß Gottes Rechte kein umschriebener Ort, sondern Gottes unendliche Majestät, Kraft und Macht sei. Als strenger Biblizist aber läßt er nicht wie Brenz[141]) Christi Menschheit schon bei seiner Inkarnation, sondern erst nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt zur Rechten Gottes erhöht worden sein[142]). Gleichwohl schreibt auch er der menschlichen Natur Christi von vornherein den Besitz der göttlichen Majestät und Allmacht zu. Als Grund dafür erscheint aber nicht auch mehr die *sessio ad dexteram*, sondern die *unio hypostatica*. Ergibt sich doch schon allein aus dieser die reale Idiomen-

[139]) S. o. S. 87. [140]) P. 489. [141]) S. o. S. 76 Anm. 26.
[142]) P. 501.

kommunikation, während der Stand der Erhöhung für Christi bisher irdischen Leib wesentlich nur die Folge hat, daß er verklärt worden ist. Gerade aber auch als verklärter hält sich Christi Leib in der Regel an einem bestimmten Ort im Himmel räumlich umgrenzt auf.

Andererseits hat die Erhöhung des ganzen Christus zur Rechten Gottes nach Chemnitz überdies die Bedeutung, daß sich nun erst die *unio hypostatica* voll auswirken kann. Denn die Erniedrigung Christi hat nicht etwa den Sinn, daß er der Fülle der Gottheit, die in ihm seit dem Moment seiner Empfängnis leibhaftig wohnte, beraubt worden wäre. Sondern sie betrifft nur deren Übung und Gebrauch, sofern seine göttliche Majestät, durch Schwäche bedeckt, während des Standes der Erniedrigung in seiner menschlichen Natur nicht immer geleuchtet und sich durch diese vollkommen und deutlich geoffenbart hat. Dennoch übte und offenbarte Christus auch damals schon, so oft und so viel er wollte, den Gebrauch der in ihm wohnenden Fülle der Gottheit vor allem in seinen Wundern[143]). In der Regel jedoch hielt und zog er gewissermaßen ihre Strahlen zurück, so daß diese nicht nur nicht nach außen hin leuchteten, sondern auch seine Menschheit erst in allmählichem Wachstum und Fortschritt durchdrangen[144]). In diesem Zusammenhange brauchte auch Chemnitz wie schon Wigand[145]) und später Selnecker[146]) den Ausdruck *occultare*[147]), während Brenz dieselbe Sache mit *dissimulare* bezeichnet hatte[148]). Andreaes Vorgang aber folgte Chemnitz, indem auch er den Besitz und den Gebrauch der göttlichen Majestät Christi unterschied[149]). Doch hörte nach seiner Meinung die zuvorige Einschränkung in deren Gebrauch auf, als Christus zur Rechten Gottes zu sitzen begann. Denn damals trat er in die volle und offenbare Ausübung der göttlichen Macht, Kraft und Herrlichkeit ein, die seiner angenommenen Menschennatur doch bereits vom Anfang der *unio hypostatica* an persönlich zu eigen gewesen war.

7. In Chemnitz' Werk *de duabus naturis in Christo* liegt unverkennbar eine Entwicklung über den ursprünglichen Standpunkt der norddeutschen Lutheraner hinaus vor, den auch er ein Jahr-

---

[143]) P. 551. [144]) P. 553.
[145]) L. c. p. 158. 227. 353. cf. 224 (quiescere). [146]) L. c. p. 309.
[147]) P. 554. [148]) S. o. S. 85 Anm. 54. [149]) P. 551. 555.

zehnt vorher vertreten hatte[150]). Hielt diesen weiterhin vor allem Heßhusen dauernd fest, so ist Chemnitz vielmehr den von Andreae zu Maulbronn gewonnenen Ansichten nahe gekommen. Andererseits wichen er und Andreae besonders in ihrer verschiedenen Auffassung der *sessio ad dexteram* und in ihren Vorstellungen von dem Himmel ab. Denn wenn auch Chemnitz einmal die Annahme eines *coelum empyreum* für eine *humana phantasia* erklärte[151]), die dem Sinne der Rechten Gottes nicht entspreche, so war er doch weit entfernt von der vergeistigten Auffassung des Himmels, die Andreae mit Brenz vertrat[152]). Doch auch sonst verleugneten Chemnitz und Andreae nicht die verschiedenen Ausgangspunkte, von denen aus sie ihre christologischen Ansichten erreicht hatten. Denn die Ubiquitätslehre bildete trotz ihrer Ermäßigung nach wie vor den Hintergrund von Andreaes Lehre. Dagegen blieb für Chemnitz der Gedanke der Multivolipräsenz von ähnlich grundlegender Bedeutung, soweit dies bei der Lehre von der *unio hypostatica* möglich war, die er nun erst eingehend entwickelte.

Auch in der Konkordienformel treten stellenweise die verschiedenen Voraussetzungen deutlich hervor, unter denen ihre beiden Haupturheber ihre Stellung besonders zu der Frage nach der *communicatio idiomatum* gewonnen hatten. Im ganzen überwiegt doch der Eindruck einer weitreichenden Gemeinschaft sowohl in der positiven Lehre wie in der Abwehr von deren Gegnern. So stimmten Andreae und Chemnitz ebenso in der von Luther überkommenen Auffassung der *unio hypostatica* und der beiden Stände Christi wie darin überein, daß die reale *communicatio idiomatum*, für die sie eintraten, nicht als *physica communicatio vel essentialis transfusio* zu verstehen und doch der Annahme einer *verbalis com-*

[150]) Daher erklärt sich auch die Stellung, die Chemnitz in dem Bedenken der Theologen zu Braunschweig von 1571 zu dem Wittenberger Katechismus einnahm. Vgl. o. S. 41 Anm. 34. Deutlicher noch bringt Selnecker denselben Standpunkt zum Ausdruck, wenn er behauptet (l. c. p. 602): Tota persona Christi secundum utramque naturam . . . . . est secunda persona trinitatis, et secundum neutram naturam est extra trinitatem. Hoc qui negat, is Christum solvit Nestoriano more . . . . . Non enim est fingenda τετρὰς quaternitas, id quod fieret, si assumta natura extra trinitatem in persona Christi fingeretur, atque ita duo Christi essent, unus in trinitate, alter extra trinitatem alicubi in certo loco, tanquam quiddam externum extra deitatem, sicut sunt reliquae res omnes.

[151]) P. 348.

[152]) Näher schon als Chemnitz kommt dieser Vorstellung Selnecker p. 597.

municatio entgegengesetzt sei[153]). Voraussetzung dieser Anschauung ist bereits die Annahme einer realen persönlichen Vereinigung und Gemeinschaft der beiden Naturen in der Person Christi[154]). Vermöge dieses wunderbaren Geheimnisses ist Christi Menschheit schon, als er im Mutterleibe empfangen und Mensch wurde, zur göttlichen Majestät erhoben worden[155]), und ihre Erhöhung nach seiner Auferstehung besteht nur darin, daß er seine Knechtsgestalt ganz und gar abgelegt hat, seine menschliche Natur aber in den völligen Besitz und Gebrauch der göttlichen Majestät gelangt ist[156]). Da nun Gottes Rechte, zu der Christus erhoben worden ist, allenthalben[157]) und nach Luthers Lehre nicht etwa ein bestimmter Ort im Himmel, sondern die allmächtige Kraft Gottes[158]) ist, so befindet sich Christus nach seiner Auferstehung auch als Mensch überall und regiert gegenwärtig von einem Meer zum anderen bis an der Welt Ende[159]).

So ergibt sich unmittelbar bereits aus der Annahme der *unio hypostatica* und der von Luther herrührenden Deutung der Rechten Gottes als des Inbegriffes seiner Majestät und allmächtigen Kraft die konsequente Folgerung, daß Christus auch als Mensch allgegenwärtig sei. Für die Position der Württemberger aber fielen auch die aus Luthers Großem Bekenntnis vom Abendmahl wiedergegebenen[160]) Ausführungen gleicher Art mitentscheidend ins Gewicht. Und da die norddeutschen Lutheraner im Gegensatz zu den Philippisten wieder auf Luthers Schriften gegen Zwingli nachdrücklich zurückgriffen, so konnten sie sich auch der wenigstens theoretischen Anerkennung von Christi Ubiquität gar nicht mehr entziehen. Insoweit also ist dem württembergischen Standpunkt unter Zustimmung und Mitwirkung von Chemnitz und seinen Gesinnungsgenossen in der Konkordienformel seine Berechtigung und Geltung zuerkannt worden. Unter dieser theoretischen Voraussetzung aber, daß Christus „auch als Mensch alles weiß, alles vermag, allen Kreaturen gegenwärtig ist[161])“,

[153]) F. C. Sol. decl. 8, 63. [154]) S. D. 8, 23.
[155]) S. D. 8, 13; Epitome 8, 15. [156]) S. D. 8, 26.
[157]) F. C. Epitome 7, 12. [158]) S. D. 8, 28. [159]) S. D. 8, 27.
[160]) S. D. 8, 81ss.
[161]) Epitome 8, 16. cf. 30. Wenn Frank (a. a. O. S. 308f.) zutreffend darauf hinweist, daß im Sinne der F. C. nicht alles auch vom Leibe Christi gelte, was von seiner Menschheit gesagt werde, so trifft dies doch nicht erst auf die F. C. selbst zu, sondern schon auf die bei Andreae und bei Wigand und Chemnitz festgestellten dualistischen Züge in ihrer Auffassung von der Menschheit Christi (s. o. S. 87. 94. 100).

blieb doch noch immer die Frage offen, in welchem Umfange man aus der Rücksicht auf die einschlägigen Zeugnisse der heiligen Schrift eine konkret wirkliche Gegenwart Christi und insbesondere seines Leibes in dem Daseinsbereich seiner Kirche und ihrer konstitutiven Verrichtungen anzunehmen habe. Hier nun aber kam der Standpunkt der norddeutschen Lutheraner in der Konkordienformel wenn auch nur sekundär, so doch zu um so maßgeblicherer Geltung. Zwar wird an einer vereinzelten Stelle[162]) die Möglichkeit, daß Christus seinen wahrhaftigen Leib und sein wahres Blut im Abendmahl gegenwärtig mitteilen könne, zugleich aus seiner Allgegenwart und aus seiner Allmacht hergeleitet. In dieser Konstruktion tritt also wieder die württembergische Auffassung als entscheidend hervor. In der *Solida Declaratio* dagegen wird in Übereinstimmung mit der bisherigen norddeutschen Lehre vielmehr Gottes allmächtige Kraft als der Grund dafür in Anspruch genommen, daß Christus vermöge der Worte seines Testaments mit seinem Leib und Blut im Abendmahl wahrhaftig gegenwärtig sein könne und sei[163]). In demselben Sinne der Lehre von der Multivolipräsenz werden Christi Verheißungen bei Mt. 18,20; 28, 20 dahin erläutert, daß er auch nach seiner Menschheit „gegenwärtig sein könne und auch sei, wo er will, und sonderlich daß er bei seiner Kirchen und Gemein auf Erden als Mittler, Haupt, König und Hoherpriester . . . . . gegenwärtig sei[164])".

Diese bestimmte Feststellung einer biblizistisch und praktisch begründeten Einschränkung der als tatsächlich anzunehmenden Gegenwart Christi im Bereich seiner Kirche haben sich also auch die Württemberger nicht etwa nur gefallen lassen, sondern selbst mitbeschlossen. Die Heterogeneität ihres eignen und des norddeutschen Ausgangspunktes haben sie vielleicht ebensowenig mehr wie Chemnitz und seine Gesinnungsgenossen empfunden und jedenfalls nicht als störend und hinderlich für ihre Einigung mit diesen angesehen, da man doch beiderseits zu einem im ganzen zusammenstimmenden Ergebnis gelangt war. In diesem Kompromiß hat sich daher weder der eine noch der andere Standpunkt rein und völlig durchgesetzt, sondern jeder nur zu einem Teil. Vor allem aber war man in der unräumlichen Auffassung der Allgegenwart Gottes sowohl wie der Menschheit Christi einig[165]), und dazu stimmte wieder die durchaus gleichartige Auffassung des im Abendmahl gegenwärtigen Lei-

[162]) Epitome 8, 17. [163]) S. D. 8, 29; cf. 7, 121.
[164]) S. D. 8, 78. cf. 76. [165]) Epitome 8, 29.

bes und Blutes Christi[166]). Übrigens bietet im einzelnen die Lehre der Konkordienformel sowohl von dem Abendmahl wie von der *communicatio idiomatum* über die zuvor schon von den Lutheranern vertretenen Anschauungen hinaus so wenig neues, daß davon abgesehen werden kann, auch hierauf genauer einzugehen.

8. Nach dem Abschluß der Konkordienformel blieb der ursprünglichen Auffassung der norddeutschen Lutheraner vor allem Heßhusen treu. Denselben Standpunkt wie er vertraten seine Helmstädter Kollegen Daniel Hofmann und Basilius Sattler. Zwar hatten sie alle die Konkordienformel zunächst unterschrieben. Später dagegen machten sie geltend, in dieser seien nachträgliche Änderungen vorgenommen worden, und zogen ihre zuvorige Zustimmung wieder zurück[167]). Sie wünschten, daß die letzte Entscheidung über den verbindlichen Text der neuen Bekenntnisschrift auf einer Synode getroffen würde, drangen indessen mit diesem Vorschlage nicht durch. Ihr Widerspruch aber gegen die Konkordienformel und deren 1583 erschienene Apologie hatte vor allem auch einen politischen Hintergrund in den von ihrem Landesherrn, dem Herzog Julius von Braunschweig, verfolgten dynastischen Interessen. Aus diesen Gründen wurde 1586 im Herzogtum Braunschweig an Stelle des Konkordienbuches das *Corpus doctrinae Julium* von 1576 als Lehrnorm eingeführt[168]). Gegen jene theologischen Bestreiter der Ubiquitätslehre versuchte nun auf Antreiben der Tübinger Theologen der Herzog Ludwig von Württemberg ein Einschreiten ihres Landesherrn, wenn auch vergeblich, zu erwirken. Ebenso erfolglos blieben Vorstellungen und Drohungen, durch die nach Heßhusens Tode (1588) die Wittenberger, Leipziger und Jenenser Theologen 1593 Hofmann zur Einstellung seiner antiubiquistischen Polemik zu bestimmen suchten.

Also nicht nur die Tübinger, sondern auch die kurfürstlich und herzoglich sächsischen Theologen waren Gegner Hofmanns. Vertraten sie diesem gegenüber doch auch nur die Konkordienformel und deren von ihm angefochtene christologische Lehren. Zugleich aber ist zu beachten, daß nach der Unterdrückung des kursächsischen Philippismus vor allem gerade schwäbische Theologen in die erledigten Stellen der Wittenberger theologischen

---

[166]) S. D. 7, 64. 104s. 127. Vgl. Frank a. a. O. S. 74ff. 127. 129f. 154.

[167]) Vgl. J. A. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. Bd. 2 S. 772f.

[168]) Vgl. K. Müller, Kirchengeschichte, Bd. 2, 2, S. 92f.

Fakultät eingerückt waren. Und von diesen pflanzten die hervorragendsten, Ägidius Hunnius und Leonhard Hütter[169]), im wesentlichen den Standpunkt Andreaes fort, sowie er, mit den Anschauungen von Chemnitz überwiegend ausgeglichen, im 8. Artikel der Konkordienformel seinen bekenntnismäßigen Ausdruck gefunden hatte. Andererseits bewegten sich die ubiquistischen Spekulationen Philipp Nicolais[170]) in den von Brenz eingeschlagenen Bahnen einer übersinnlichen Auffassung des Himmels und der die sichtbare Welt durchdringenden Gegenwart Gottes. So beschränkte sich der konsequente Ubiquismus doch nicht allein auf Württemberg, sondern hatte auch in Norddeutschland in Nicolai einen namhaften und sich durch seine lebhafte religiöse Phantasie bemerkbar machenden Vertreter.

Kap. LIX.

Die Entwicklung der Lehre von der Prädestination in der Theologie der Lutheraner.

Luthers keineswegs einheitliche Stellung zu der Frage nach der Prädestination[1]) wirkte in verschiedener Richtung auf die Denkweise seiner Schüler und Anhänger ein. Teils kamen seine Warnungen vor einem Grübeln über Gottes Geheimnisse und seine Lehre von dem im Gotteswortе offenbaren göttlichen Willen in hohem Grade der gegen seinen „Stoicismus" gerichteten Auffassung Melanchthons zu statten, daß man über die Prädestination nur *a posteriore* urteilen dürfe[2]). Teils hielten sich Luthers nächste und treueste Anhänger dazu verbunden, die Ansichten der Schrift *de servo arbitrio,* die Melanchthon und seinen Schülern schlechtweg zu hart erschienen, in irgend welchem Umfange aufrecht zu erhalten. Endlich aber hat es unter den älteren Lutheranern auch an solchen nicht gefehlt, die für die religiöse Grundanschauung von Luthers *theologia crucis* noch ein zutreffendes und sicheres Verständnis besaßen und von diesem Standpunkt aus eine ähnliche

[169]) Vgl. über ihre Lehren Thomasius S. 577f. Dorner S. 775ff. E. Weber, Der Einfluß der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik. 1908. S. 156. [170]) Vgl. Dorner S. 779ff.

[1]) Vgl. Bd. 3 S. 18. [2]) S. ebenda S. 23.

Stellung wie er auch zu der Frage nach der Prädestination einnahmen.

Aus dem Ende des 16. Jahrhunderts liegt ein Buch vor, in dem eine Anzahl von Zeugnissen für die zu dieser Zeit immer mehr zurücktretende ursprüngliche Auffassung der Lutheraner von der göttlichen Vorsehung zusammengestellt ist[3]). Diese zwar in keiner Weise vollständige Sammlung von Zitaten ergibt immerhin, daß eine, wenn auch mehr oder weniger eingeschränkte, deterministische Auffassung der Prädestination vertreten wurde von Bugenhagen, Amsdorff, Urbanus Rhegius, Antonius Corvinus, Andreas Althamer, Erasmus Alber, Brenz, Jakob Heerbrand, Simon Pauli, Tilemann Heßhusen, Christoph Körner und einer Anzahl von weniger bekannten Geistlichen in dem mittleren Deutschland; daß eine solche aber auch in verschiedenen Bekenntnissen, besonders den Mansfeldischen von 1560 und 1565, deutlich zum Ausdruck gebracht war. Zugleich legten Corvinus und Althamer entscheidendes Gewicht auf die innere Berufung, die zu der äußern durch das Wort Gottes hinzukommen müsse, damit diese wirksam werde[4]). Nicht genannt aber hat Pandocheus von den Führern der Gnesiolutheraner nicht nur Flacius, der freilich wegen seiner Heterodoxie in der Lehre von der Erbsünde nicht mehr als orthodoxe Autorität aufgeboten werden konnte, sondern auch Gallus, Musäus, Wigand, Judex, Mörlin, Andreae; aber freilich auch nicht Poach, der sich doch selbst einmal als *homo Stoicus* bezeichnet hatte[5]), Anton Otto und manche andere, die gleichfalls Luthers *durius dicta* noch durchaus zugestimmt haben werden. Allerdings wird es zufällig gewesen sein, auf welche Gewährsmänner sich Pandocheus berief. Doch wird sich weiterhin zeigen, daß er einige der in seinem Buche fehlenden Gnesiolutheraner auch gar nicht einmal mehr als Zeugen für die ältere lutherische Ansicht von der Prädestination hätte namhaft machen können. Und manche von ihm sonst noch herangezogene Lutheraner, wie Selnecker, Timotheus Kirchner und namentlich Chemnitz, waren mit der allerdings von Pandocheus gleichfalls zitierten Konkordienformel zum Teil schon zu Ansichten fortgeschritten, in denen sich eine Umbildung der ältern lutherischen Tradition anbahnte oder bereits vollzog.

---

[3]) Joh. Pandocheus, Consensus Orthodoxus ecclesiae Lutheranae in doctrina de praedestinatione: das ist, Einhellige und gleichstimmende Lehre der Lutherischen Kirchen von der Göttlichen vorsehung. Helmstadt. 1596.

[4]) Ebenda S. 109f. [5]) S. Bd. 2 S. 427.

Nun kann es freilich nicht die Aufgabe sein, möglichst viele Äußerungen älterer Lutheraner über die Prädestination zusammenzustellen, die doch mehr nur gelegentlich vorgebracht worden sind, als daß ihnen eine weitergreifende Bedeutung zukäme. Es wird genügen, nur die wichtigsten Vertreter zunächst einer noch überwiegenden deterministischen Auffassung zu Worte kommen zu lassen und andererseits die beginnende Abwendung von dieser genauer ins Auge zu fassen. Denn allein die Weiterentwicklung der lutherischen Ansichten von der Prädestination ist von dogmenhistorischem Interesse, nicht aber auch eine nur statistische Feststellung der mit Luthers verschiedenartigen Kundgebungen mehr oder weniger übereinstimmenden Aussprüche seiner treueren oder selbständigeren Nachfolger.

2. Von den Theologen der Reformationszeit, die sich noch mit kongenialem Verständnis der religiösen Grundanschauung von Luthers *theologia crucis* bemächtigt hatten, tritt als einer seiner nächsten Geistesverwandten der Mann hervor, dessen seelsorgerlichen Zuspruchs er selbst sich dankbar erfreute, wenn ihn zeitweilig neue Zweifel an seiner eignen Erwählung packten. Bugenhagens Auslegung des Römerbriefes nämlich ist noch ganz von derselben religiösen Stimmung erfüllt, zu der sich Luther aus seinen ehemaligen Prädestinationszweifeln durchgerungen und der er besonders in seinen älteren Schriften Ausdruck gegeben hatte. Denn auch Bugenhagen ist darüber ganz im klaren, daß der Gewinn des Heils abhängig ist von der bedingungslosen Unterwerfung unter Gottes Willen, auch wenn dieser einem die Verdammnis bestimmt haben sollte[6]). Vorbildlich haben diese Gesinnung Paulus (Röm. 9, 3) und Moses (Exod. 32, 32) bewährt. Dies ist die ungeheuchelte und wahre Selbstverleugnung, die zwar dem Fleische fürchterlich ist. Wer aber so gesinnt ist, sich dem Willen Gottes, auch wenn er verdammen sollte, einfach hinzugeben, der kann nicht verloren gehen, da er in allem nur Gottes Ehre und das Heil des Nächsten sucht[7]).

[6]) Joh. Bugenhagen, In epistolam Pauli ad Romanos interpretatio. Hagenoae 1527. Fol. 106: Omnes dicimus haec verba: Fiat voluntas tua, sed per hypocrisin: qui vere dicit, non aliud quam hoc vult quod Deus, qui, si hunc velit perdere, non remurmurat: si etiam salvare, non inani gloria, ut solet caro, attollitur: submittit se, amore ductus, voluntati ejus, non autem desperatione, id quod in impiis cernitur. Cf. fol. 108 v s.

[7]) Auch Andreas Osiander arbeitete mit diesen Gedanken Luthers, wandte sie aber dahin, durch sie den Sinn der vollkommenen Liebe, insbesondere derjenigen Christi, deutlich zu machen. (Vgl. E. Hirsch, Die

Wenn man also wegen seiner Prädestination beunruhigt wird, so soll man sich freuen; denn eine solche Unruhe ist als ein Hungern und Dürsten nach der Gerechtigkeit bereits ein Teil des Heiles selbst. Wer dagegen ohne Gottes Geist ist und nicht aus der Erkenntnis seiner Sünde heraus nach Gottes Gerechtigkeit dürstet, verlacht diese Auffassung der Prädestination, wird aber auch nicht gesättigt werden. Denn nach Paulus ist es der rechte Weg, von der Sündenerkenntnis auszugehen. Wer jedoch mit der Prädestination selbst beginnen will, dem wird sein ganzes Denken über diese schädlich sein. Und das nun ist deren Sinn überhaupt, zu wissen, daß man ertötet werden muß, wie Christus ertötet worden ist, um gleich wie er auch verherrlicht zu werden[8]). Sie selbst aber bedeutet, daß Gott seit Ewigkeit die von ihm vorhergewußten Erwählten zu allem bestimmt hat, was in Christus geschehen sollte, auf daß sie ihm im Kreuz und in der Verherrlichung ähnlich und durch ihn als den Erstgeborenen Kinder Gottes würden. Hat er doch uns und nicht wir ihn erwählt. Wer nun darauf seinen Blick richtet, verliert alles nur menschlich geartete Vertrauen und weiß, daß wir in Gottes Hand sind, der uns niemand entreißen kann. Im Geiste eines fleischlichen Menschen dagegen ist die Prädestination ein Gewitter, durch das alles verwüstet und niedergeschlagen, d. h. jede Furcht und Ehrerbietung gegen Gott vernichtet wird.

Voraussetzung dieser praktisch religiösen Ausführungen Bugenhagens war die klare Anerkennung einer doppelten Prädestination. Doch enthält er sich dessen, über sie genauere Lehrbestimmungen zu geben. Vielmehr genügt ihm die Annahme, daß es neben den *electi* auch *impii* gibt. Diese aber, erklärt er[9]), habe Gott aus zwei Gründen erschaffen: einmal um seiner selbst willen, damit er in ihnen seine Macht zeige; andererseits wegen der Erwählten, damit diese erkennen, wieviel Gnade sie von Gott empfangen haben, und damit ihr Beispiel uns davon abschrecke, unwissend seinen Gerichten zu erliegen.

Auch Brenz hat in seinem allerdings erst mehrere Jahrzehnte später herausgegebenen Kommentar zum Römerbrief im Zusam-

---

Theologie des Andreas Osiander 1919. S. 80ff.) Daß Osiander sie, wie Luther und Bugenhagen, auch zur praktischen Lösung des Prädestinationsproblems aufgeboten habe, geht aus Hirschs Mitteilungen (vgl. auch S. 294) nicht mit Sicherheit hervor. Vielmehr stellt dieser fest, daß die Prädestinationslehre in Osianders Frömmigkeit im ganzen eine recht geringe Rolle gespielt habe. [8]) L. c. fol. 100vs. [9]) Fol. 113.

menhange mit seinen Ausführungen über die Prädestination noch den Grundgedanken von Luthers *theologia crucis* berührt[10]). Indem er als Inhalt des göttlichen Vorherwissens oder Vorsatzes nach Röm. 8, 29 die Herstellung der Ähnlichkeit mit dem Bilde des Sohnes Gottes auffaßt, bestimmt er als dessen beide Seiten Christi Kreuz und Auferstehung, seine *humiliatio* und *glorificatio*. Daher ergibt sich aber auch für die, welche Gott beschlossen hat zum Evangelium seines himmlischen Reichs zu berufen, die Folgerung, daß sie in dieses nur durch Kreuz und Anfechtung eintreten können. Unter dieser Voraussetzung ist Brenz wie Bugenhagen vor allem wichtig der Gebrauch, den die Frommen und die Unfrommen von der Prädestinationslehre machen. Gottes *propositum* selbst aber stellt er in Gegensatz zu dem blinden Zufall, durch den die Berufung der Erwählten zum Glauben und die ihr folgenden Drangsale einzutreten scheinen.

Nun besteht der wahre und rechte Gebrauch der Prädestination darin, die Hoffnung auf das ewige Heil, die man in Christus gewonnen hat, zu befestigen und die wahre Frömmigkeit zu nähren[11]). Denn Gottes Vorsatz wegen der Erwählung seiner Kirche ist fest und unwandelbar. Doch ist dies ebenso sein Wille, daß man die Verkündigung seines Wortes hören, dessen Verheißung Glauben schenken, seinen Namen anrufen und in seiner Berufung wandeln soll[12]). Diejenigen aber, die, obschon auch sie das Gotteswort verkündigen hören, in Gottlosigkeit und Sünde bleiben, gehen durch ihre eigne Schuld zu Grunde. Andererseits hängt die Rettung der Erwählten nicht etwa von deren Gerechtigkeit und Verdienst, sondern allein von Gottes gnädiger Milde und Barmherzigkeit ab. Denn wegen ihrer aller Sünde hätte Gott sämtliche Menschen ohne Unterschied verdammen und auf ewig verwerfen können, ohne ungerecht zu sein. In dieser Verdammnis aber werden die belassen, die nicht Buße tun und glauben. Gottes Wahrheit nun bekämpfen die Gottlosen mit ihrem *liberum arbitrium*. Denn ein solches haben sie wenigstens in dem Sinne, daß ihr Wille keinem gewaltsamen Zwang unterliegt, so unfrei er in seiner erbsündigen Verdorbenheit an sich auch zu den Leistungen des Lebens im Geiste sein mag[13]).

---

[10]) J. Brenz, In ep. ad Romanos commentariorum libri tres (1564). Opera t. 7. p. 649. Zu Brenz' Lehre im ganzen vgl. auch die verhältnismäßig reichlichen Auszüge bei Pandocheus S. 44—65. 113—115. 133. 139—141. 152f. 189—208. [11]) Ibidem p. 675. [12]) P. 667.

[13]) P. 669.

Dagegen ist allein die göttliche Erwählung die Voraussetzung für den Gewinn des Heils durch den Glauben. Die Erwählten nämlich gehorchen zunächst schon dem Gebot, die Verkündigung des Evangeliums in Christo fleißig zu hören und zu lesen, durch das der heilige Geist als durch sein regelmäßiges Organ den neuen Willen schafft und zu seinem Laufe antreibt[14]). Zugleich ist Christus selbst das Buch des Lebens, in dem die Namen der Erwählten geschrieben stehen. Denn ob man zu diesen gehört, erfährt man nicht, wenn man mit seinen Gedanken in den Himmel steigt, um in jenes Buch hineinzublicken. Vielmehr erschließt sich dieses in der apostolischen Verkündigung von Christus, und wer sich in der Gemeinschaft mit ihm findet, der soll auch nicht daran zweifeln, daß sein Name in dem Buche des Lebens verzeichnet stehe.

Ist also Gott allein der Urheber alles Heils der Erwählten, während die Verworfenen durch eigne Schuld der Verdammnis anheimfallen, so ist er auch nicht die Ursache der Sünde. Vielmehr ist dieses zweifellos der Satan[15]). Gleichwohl lehrt Brenz die doppelte Prädestination noch nicht als das Ergebnis einer göttlichen Voraussicht des künftigen Glaubens oder Unglaubens der Menschen. Vielmehr behauptet er[16]), daß es für Gott weder Vergangenheit noch Zukunft gebe, sondern alles ihm gegenwärtig sei, und folgert aus dieser Ansicht, daß die Ausdrücke *praevidere* und *praedestinare* nur im uneigentlichen Sinne zu verstehen seien. Dennoch bleibt dieser Vorbehalt wirkungslos, da Brenz doch nicht von der sukzessiven Vorstellung der ewigen Prädestination im Verhältnis zu ihren zeitlichen Auswirkungen loskommt. Insofern aber faßt er Jakobs Erwählung und Esaus Verwerfung als Ergebnisse eines göttlichen *beneplacitum* und will ebenso auch die *electio et abjectio* aller anderen Menschen verstanden wissen[17]), indem er Gott für ein *liberrimum agens* erklärt[18]). Gegenstand der Erwählung aber ist die Kirche als ein *certus numerus* derjenigen, die der himmlischen Güte und Glückseligkeit teilhaftig werden sollen[19]). Da aber die Glieder der Kirche doch zugleich nur in Christus erwählt sind, so ergibt sich daraus wieder die Anweisung, die eigne Prädestination weder in dem verborgenen und unerforschlichen Ratschluß Gottes noch auch in sich selbst, sondern allein in Christus zu suchen[20]).

3. Die Annahme von Brenz, daß die Gottlosen, die an ihrer

[14]) P. 672. [15]) P. 673. 599. [16]) P. 666. [17]) P. 665.
[18]) P. 667 (9). [19]) P. 665 (1). [20]) P. 656.

Verdammung selber schuld seien, vermöge ihres freien Willens wenn auch nicht positiv zum Glauben, so doch negativ zur Ablehnung des in der Kirche verkündigten Gottesworts im stande seien, stimmt im allgemeinen mit den gleichartigen Ansichten überein, die früher[21]) schon bei Flacius und Gallus festgestellt worden sind. Andererseits lehrte[22]) Flacius die doppelte Prädestination in dem Sinne, daß Gottes *propositum* ein *generale decretum* sei, das auch die *reprobi* betreffe. Mit ihr verbunden ist Gottes *praescientia*, sofern sie alles einzelne vorhersieht. Von beiden abhängig aber sind nicht allein die an sich guten und beifallswerten, sondern auch die verwerflichsten Handlungen der Menschen; diese allerdings *non quatenus Dei consilio et manu praedestinata sunt, ut fierent, sed quatenus a perversis et corruptis instrumentis fiunt*. Unter diesen Voraussetzungen ist es statthaft, die Prädestination *docendi causa* sich auf die beiden Gruppen von Menschen erstrecken zu lassen und anzunehmen, daß Gott zur Durchführung des *propositum gloriae suae* die Erwählten zur Erfahrung seiner Barmherzigkeit in Christus, die Verworfenen dagegen zur *induratio in Adamo* vorherbestimmt habe. Die Auffassung jedoch, daß Gott auf Grund seiner Voraussicht des Glaubens und Beharrens der einen und des Unglaubens und Abfalls der andern zur Erwählung jener und zur Verwerfung dieser geführt worden sei, ist so töricht und ohne alle Erfahrung, daß sie gar nicht einmal widerlegt zu werden bedarf.

Im Unterschiede von Flacius vertraten Wigand und Judex schon gar nicht mehr den Gedanken einer doppelten Prädestination. Von Reprobation nämlich reden sie überhaupt nicht. Vielmehr definieren sie die *praedestinatio sive electio Dei* als *notitia Dei et decretum de futuris, vel de rebus bonis faciendis ac promovendis, vel de poenis immittendis et malorum conatibus coercendis ac determinandis*. Für doppelt aber erklären sie die Prädestination nur insofern, als sie einerseits *occulta*, andererseits *revelata* sei. Seinen verborgenen Ratschluß nun zu erforschen, hat Gott verboten. Die geoffenbarte Prädestination jedoch betrifft teils Gottes Gebote und Verbote, teils den Ausgang des von ihm vorherbestimmten Gesche-

---

[21]) S. Bd. 2 S. 433ff. 446f.

[22]) M. Flacius, Clavis scripturae sacrae. Jenae 1574. t. 1. p. 960.

[23]) J. Wigand et M. Judex, Σύνταγμα seu corpus doctrinae Dei ex Vetere Testamento collectum. Basileae 1563. p. 952.

hens. Insofern prädestiniert[24]) Gott die Dinge, die er will und billigt, als deren wirkende Ursache. Was er jedoch nicht will, sondern verabscheut, tut und befördert nicht er selbst. Vielmehr weiß er es nur vorher und stellt dafür das Maß fest, wieweit er es dulden und wann er es vereiteln oder bestrafen will. Daher ist aber Gott auch nicht der Urheber der Sünde, sondern dies sind der Teufel[25]), die Freiheit des Willens, die die ersten Menschen besaßen[26]), und der verderbte Zustand der Nachkommen Adams[27]).

Die Wirkungen der Prädestination nun sind die Berufung, die Rechtfertigung, die Heiligung und die Verherrlichung, die allen Menschen von Gott zugedacht und insofern sämtlich universal sind[28]). Aber diese Verheißungen führen die Bedingungen der Buße, des Glaubens und des Beharrens bis ans Ende mit sich[29]). Dagegen werden die, welche nicht beharren, von Gott verworfen. So werden auch in dem *coetus vocatorum* nicht alle gerettet. Denn auch die *electi seu vocati* können fallen, Gottes Gnade verschütten und endgültig verlieren, wenn sie nicht durch seinen gnädigen Willen wieder zur Buße gerufen werden. Daher sind zwei Klassen von Erwählten zu unterscheiden: einmal die, welche im Glauben bis zum Ende ihres Lebens beharren, und zweitens solche, die nach anfänglicher Berufung, Rechtfertigung und Heiligung nachher doch von Gott abfallen und ins Verderben stürzen.

So haben Wigand und Judex den Begriff der Erwählung in dem universalistischen Sinne bestimmt, in dem Melanchthon nur erst das Angebot der göttlichen Gnadenverheißung als allgemein geltend fassen gelehrt hatte. Indem sie damit den bisherigen Universalismus überboten, hoben sie aber zugleich den seit Augustin feststehenden Sinn des Erwählungsgedankens überhaupt auf. Das war eine Neuerung, die, als Samuel Huber sie demnächst nur noch bestimmter und konsequenter fortbildete, von den damaligen Führern der lutherischen Orthodoxie als heterodox verworfen wurde. Übrigens lehrten Wigand und Judex über den Gebrauch der Prädestinationslehre ebenso, wie es seit Luther und Melanchthon unter den deutschen Protestanten herkömmlich war.

---

[24]) Ibidem p. 958.

[25]) J. Wigand et M. Judex, Σύνταγμα seu corpus doctrinae Christi ex Novo Testamento congestum. Basileae 1560. p. 601. 611.

[26]) Synt. ex V. T. p. 407s. [27]) Synt. ex N. T. p. 665.

[28]) Ibidem p. 759. [29]) Synt. ex V. T. p. 959s.

Mit dieser allgemein beobachteten Rücksicht auf die praktische Verwertung des Erwählungsgedankens verband sich aber immer bestimmter der Grundsatz Melanchthons, daß man über die Prädestination nur *a posteriore* urteilen und ihren verborgenen Rätseln überhaupt ausweichen solle. Konnte man es dennoch nicht umgehen, dieses Thema zu berühren, wie es sich denn aus dem 8. und 9. Kapitel des Römerbriefs und andern biblischen Stellen immer wieder aufdrängte, so geschah es mit geflissentlicher, ja oft geradezu ängstlicher Zurückhaltung teils in einem gemäßigt infralapsarischen Sinne, teils unter indeterministischen Erweichungen der Prädestinationsvorstellung überhaupt. Denn nachdem Melanchthon einmal den konsequenten Determinismus als Stoizismus in Verruf erklärt hatte, wollte fast niemand mehr gern als Stoiker angesehen werden oder gar Gott zum Urheber der Sünde machen[30]).

4. Bei dieser grundsätzlich reservierten Stellung zu der Frage nach der Prädestination konnte es auf die Dauer nicht ausbleiben, daß sich die Lutheraner ihres Unterschieds von den Reformierten gerade auch in der abweichenden Behandlung dieser Lehre bewußt wurden. Zwar ließ es Melanchthon ihretwegen nicht zum Streit mit Calvin kommen, sondern diesen seine entgegengesetzte Auffassung vertreten, ohne ihr zu widersprechen, während umgekehrt Calvin an Melanchthons unbestimmter Stellung auch zu dieser Frage Anstoß nahm und mit seiner Mißbilligung keineswegs zurückhielt[31]).

Weniger duldsam als Melanchthon war der streitbare Heßhusen, der als der erste Lutheraner führende reformierte Theologen wegen ihrer Prädestinationslehre angriff. Und doch stand er mit seinen Ansichten Calvin sehr viel näher, als Melanchthon. Denn im ganzen vertrat er eine infralapsarische Anschauung in der Art Augustins[32]). Unter dieser Voraussetzung aber lehrte er unzweideutig deterministisch über die Erwählung, die er als Grund des Glaubens anerkannte, während er es ablehnte, daß dessen göttliche Voraussicht die Prädestination erst begründe. Vielmehr werden nicht alle vom Vater gezogen; und nicht allen wird von Gott der Glaube gegeben. Wer aber Ohren zum Hören hat, dem sind sie auch erst von Gott verliehen. Die Verstockung Pharaos erklärte Heßhusen für eine Versagung des Geistes und insofern für eine

[30]) Vgl. Bd. 2 S. 427 ff. [31]) B 333 s. 364.

[32]) Til. Heßhusius, In ep. ad. Rom. bei Pandocheus p. 75—81. 112. 124 s. 127 s. 210 ss. Examen theologicum. Jenae 1571. Fol. 133 ss.

göttliche Willenshandlung, die nicht im Sinne einer bloßen Zulassung verstanden werden dürfe. Aber indem Gott einen Teil der Menschen nach dem Gutdünken seiner Barmherzigkeit zum Glauben erwählt, läßt er die übrigen, die er übergeht, nur in ihrer natürlichen Bosheit Gefäße seines Zorns bleiben, wie denn Gott niemandem etwas schuldig ist. Daher ist aber nur diese vorhandene Bosheit und nicht etwa Gott die Ursache der Verwerfung der Verdammten. Die Gründe Gottes, weswegen er die einen erwählt, die andern bei seiner Wahl übergeht, sind freilich unerforschlich. Vermöge seines absoluten Willens aber will er in jedem Falle, daß alle Buße tun und durch den Glauben gerettet werden. Betrachtet man jedoch Gottes Willen nicht absolut und an sich, so ist dafür, daß die einen in ihrem Verderben gelassen, die andern zum Leben bestimmt werden, die Rücksicht entscheidend, daß Gott einerseits seine Gerechtigkeit den Menschen kundtun und andererseits sein Erbarmen gegen die Erwählten um so leuchtender ersichtlich machen wollte.

In seinem Streit mit Calvin und Beza über die Abendmahlslehre nahm Heßhusen die Gelegenheit wahr, auch deren strengern Determinismus in der Auffassung der Prädestination zu bestreiten. Er warf ihnen vor[33]), sie lehrten fatalistisch, hielten Gott für den Urheber der Sünde und machten seinen Willen unsicher, da Gott nach ihrer Meinung durch seinen verborgenen Ratschluß anordne und wirksam werden lasse, was er durch seine Offenbarung vielmehr verbiete. Eines Widerspruchs mit seinen eignen Ansichten von der Prädestination brauchte sich Heßhusen bei dieser Kritik nicht notwendig bewußt zu sein. Wohl hätten von einem indeterministischen Standpunkt aus auch ihm selbst ähnliche Vorwürfe als Konsequenzen seiner Lehre aufgebürdet werden können. Andererseits nahm jedoch Heßhusen trotz seines eignen Infralapsarismus an der bei den Lutheranern herkömmlichen Scheu teil, über die verborgenen Geheimnisse Gottes genauern Aufschluß zu suchen. Daß aber Calvin und mehr noch Beza Gottes Prädestinationswillen in der Form einer ewigen Anordnung oder eines doppelten Dekrets vorstellen lehrten und ihn insofern von vornherein nur partikular wirksam dachten, empfanden Heßhusen und überhaupt die Lutheraner als ein vermessenes Überschreiten der Grenzen, die sie dem menschlichen Denken nun einmal durch die biblische Offen-

[33]) Vgl. Schweizer Bd. 1 S. 400ff.

barung gesetzt sahen. Und so sind denn auch dieselben Einwände, die zuerst Heßhusen unbeschadet seines eignen Prädestinatianismus gegen die reformierte Anschauung erhoben hatte, weiterhin mit immer noch zunehmender Heftigkeit und Erbitterung auch von den spätern lutherischen Polemikern gegen die reformierte Lehre vertreten worden. Doch kamen dazu fernere Vorwürfe, die sich aus dem mehr und mehr in den Vordergrund tretenden Universalismus der Lutheraner und aus ihrer abweichenden Auffassung von der Entstehung und von der Beharrlichkeit des Glaubens ergaben.

Zunächst ging unmittelbar aus den Auseinandersetzungen zwischen Heßhusen und seinen reformierten Gegnern der Straßburger Streit Marbachs mit Zanchi über die Frage nach der *perseverantia sanctorum* hervor[34]). Allerdings betraf der Straßburger Handel außerdem auch die alte Differenz wegen des Abendmahls; doch brachte er zu deren Erledigung nichts neues bei. Denn die Straßburger Eintrachtsformel[35]) von 1563, die Zanchi allerdings nur mit einem zweideutigen Vorbehalt[36]) unterschrieb, griff einfach auf die Wittenberger Konkordie von 1536 zurück. Dagegen konnte die von Zanchi mit aller Schärfe und Bestimmtheit entwickelte und in Straßburg vorgetragene Lehre von der *perseverantia sanctorum*[37]) auf Marbach und die übrigen Lutheraner nur die Wirkung haben, daß ihnen ihr Gegensatz zu den Reformierten auch in dieser Frage erst ganz bewußt wurde. Marbach und seine Gesinnungsgenossen nämlich, zu denen in der Frage nach der Prädestination gerade auch die führenden Gnesiolutheraner gehörten, hingen mit festester Überzeugung der Lehre Melanchthons[38]) an, daß auch die Gläubigen durch Sünden gegen das Gewissen den heiligen Geist und den Glauben verlieren können und durch einen solchen Abfall, wenn sie nicht wieder Buße tun, der ewigen Verdammnis anheimfallen. Daß zwischen dieser Ansicht und Zanchis spiritualistischer Lehre von der Unverlierbarkeit des den Erwählten als solchen eignen heiligen Geistes ein grundsätzlicher Gegensatz bestand, stellte sich in dem Straßburger Streit aufs deutlichste heraus. In diesem aber trug die lutherische Partei über Zanchi den

---

[34]) Vgl. Schweizer a. a. O. S. 428f.

[35]) Abgedruckt bei Löscher, Historia motuum, Bd. 2 S. 286ff. und unter dem Titel Articuli Andreanae de praedestinatione in den Acta et scripta Wirtt. p. 358ss. [36]) Bei Löscher Bd. 3 S. 34.

[37]) Vgl. Bd. 3 S. 286ff. Zanchis Straßburger Thesen de perseverantia et fide s. bei Löscher Bd. 3 S. 30. [38]) Vgl. Bd. 2 S. 308.

Sieg davon. Denn die zur Schlichtung des Zwistes von dem Straßburger Senat berufenen auswärtigen Theologen brachten in der von Andreae aufgestellten Eintrachtsformel im wesentlichen den von Marbach vertretenen Standpunkt, wenn auch in maßvollster Form, zum Ausdruck.

In dieser Straßburger Konkordie liegt die erste offizielle Kundgebung lutherischer Richtung über die Prädestinationslehre vor. Auf Grund der heiligen Schrift wird zuerst Gottes ewige *praescientia* in dem Sinne festgestellt[39]), daß es nach Psalm 139 vor Gott keine Gegenwart und keine Zukunft gebe, da ihm alle Dinge gegenwärtig seien. Gottes der Weltschöpfung vorangehende ewige Prädestination aber betrifft die Erwählten und darf, um nicht in den Abgrund zu führen, nach Eph. 1, 4 nicht abgesehen von Christus betrachtet, sondern nur in ihm gesucht werden. Unter dieser Voraussetzung erlangen alle, die an Christus und sein Leiden für die Sünden der ganzen Welt glauben, Gottes Gnade und das ewige Leben. Da nun die göttlichen Verheißungen universal sind, soll niemand sich vom Heil für ausgeschlossen halten. Der Glaube aber, der diese allen verheißene Gnade ergreift, ist lediglich ein göttliches Gnadengeschenk. Daß indessen nicht alle seiner teilhaft werden, ist ein allein Gott bekanntes und der menschlichen Vernunft unerforschliches *mysterium tremendum et adorandum*. Doch sollen sich dadurch die angefochtenen Gewissen nicht beunruhigen lassen, sondern, da Christus alle Sünder zu sich ruft, auf diesen in ihm geoffenbarten Willen Gottes blicken.

Andererseits will Gott, wenn er den Willen und Weg der Sünder nicht immer hindert, sondern es zuläßt, daß sie in ihren Freveln beharren, die Sünde selbst doch nicht. Vielmehr ist ihr Urheber der Teufel[40]). Da aber Gott der Sünde schrecklich zürnt und, um sie zu verhindern, allen Übertretern des Gesetzes seinen Zorn androht, besteht sein Gutsein darin, daß er das von ihm zugelassene Böse, indem er es bestraft, zur Ehre seines Namens in guter Absicht braucht. Doch soll man sich selbst weder für ein zum Untergang gebildetes Gefäß des göttlichen Zorns halten, da, wer sich nach 2. Tim. 2, 21 von den Sünden reinigt, vielmehr ein zur Ehre geheiligtes Gefäß sein wird; noch soll man sich wegen der Erwählungsgnade, die man etwa in sich fühlt, schmeicheln,

[39]) S. o. S. 116 Anm. 35.

[40]) Auch schon die C. A. hatte in Art. 19 für die causa peccati den Willen des Teufels und der Gottlosen erklärt.

sich in Sünden gegen das Gewissen stürzen zu dürfen, sondern die biblischen Warnungen Röm. 6, 12; 8, 13; 1. Cor. 6, 9 f.; 10, 12; Gal. 5, 19 ff. immer vor Augen haben. Und nun folgt aufs deutlichste vorgetragen die der reformierten Ansicht von der *perseverantia sanctorum* entgegengesetzte Lehre, daß, wenn man seinen Begierden nachgibt, man den Glauben an Gottes in Christo verheißene Barmherzigkeit verschüttet, den heiligen Geist verliert und so lange unter der Herrschaft der Sünde und dem Zorn Gottes bleibt, bis man Buße tut und durch Christi Geist wieder aufgerichtet wird.

Endlich heißt es, die Lehre von der Prädestination habe einen doppelten Zweck: einmal, daß Gottes Rechtfertigungsgnade gegen die Kräfte des menschlichen freien Willens behauptet werde, und zweitens, daß die angefochtenen Gewissen den festen Trost haben, ihr Heil ruhe nicht in ihren eignen schwachen Händen, sondern in denen Christi. Nach beiden Seiten hin soll die Verkündigung der Lehre so gestaltet werden, daß sie weder die Grenzen des in Christus offenbaren Willens Gottes überschreite, noch daß dieser zu Gunsten der menschlichen Kräfte auch nur um das mindeste herabgesetzt werde. Unter diesen Gesichtspunkten sollen die der heiligen Schrift nicht gebräuchlichen härteren Redewendungen älterer und neuerer kirchlicher Theologen entweder überhaupt vermieden oder so gemäßigt werden, daß die Klippen des Pelagianismus und des Epikureismus umgangen werden. Denn spärlich und nüchtern redet die heilige Schrift von diesem höchsten Geheimnis unseres Heils. Überall aber verkündigt sie Gottes in Christo offenbaren Willen, der seinem verborgenen Willen nicht zuwider ist. Und auf jenen weist sie alle Menschen hin, wie es denn auch das Sicherste ist, sich bei ihm zu beruhigen.

5. Daß der Straßburger Streit, der durch Andreaes Eintrachtsformel und wohl mehr noch durch Zanchis schleunigen Abgang nach Chiavenna ein schnelles Ende fand, nur erst ein Ereignis von lokaler Bedeutung war, läßt sich daran erkennen, daß man im folgenden Jahre auf dem Maulbronner Gespräch wohl sehr ausführlich über die Artikel von der Ubiquität und vom heiligen Abendmahl, dagegen über die Lehre von der Prädestination überhaupt noch nicht verhandelt hat. Aber auch in seinen sechs Predigten von den Spaltungen zwischen den Theologen Augsburgischer Konfession (1573) sah sich Andreae noch nicht veranlaßt, seine Ausführungen auch auf die Frage nach der Prädestination auszu-

dehnen. Vielmehr geschah[41]) dies erst in der gleichfalls von Andreae verfaßten Schwäbischen Konkordie von 1574. In demselben Jahre hat auch Chemnitz, der in seinen *Loci theologici*[42]) nur einen Abschnitt *de praescientia divina* gegeben hatte, aber auf die Prädestination nur ganz nebenher eingegangen war, in seinem *Enchiridion*[43]) ein Kapitel *de praedestinatione salvandorum* gebracht. Hier liegen wesentlich dieselben Anschauungen vor, wie sie auch Andreae vertrat und wie sie dann die Konkordienformel wiedergegeben hat. Nur bahnt sich bei Chemnitz bereits die spätere lutherische Lehre an, daß Gottes Beschlüsse von seiner Voraussicht des künftigen menschlichen Verhaltens zu seinem Gnadenangebot abhängen[44]). Doch ist dergleichen noch nicht auch in die Konkordienformel übergegangen[45]).

Wie schon in dem 10. Artikel der Schwäbischen Konkordie, so wird auch in dem 11. Artikel der Konkordienformel gleich zu Anfang festgestellt[46]), daß unter den Theologen Augsburgischer Konfession noch keine öffentliche ärgerliche Zwiespaltung von der ewigen Wahl der Kinder Gottes vorgefallen sei. Da aber an andern Orten darüber gestritten worden sei und man nicht überall gleiche Reden darüber führe, solle auch über diesen Artikel erklärt werden, „was unser einhellige lehr, glaub und bekenntnis sei".

Im ganzen bringt die Konkordienformel dieselben Anschauungen zum Ausdruck, die in der Straßburger Eintrachtsformel niedergelegt worden waren. Ergänzt aber sind deren Darlegungen vor allem durch die ganz im hergebrachten lutherischen Sinne gehaltenen Ausführungen über die göttlichen Gnadenmittel und deren objektive Wirkungskraft[47]). Durch sie beruft Gott die von ihm erwählten Menschen, und diese Berufung ist nicht für ein Spiegelfechten zu halten[48]). Vielmehr sind die Verheißungen seines Evan-

---

[41]) Vgl. Frank S. 123.

[42]) M. Chemnitz, Loci theologici. Ed. Pol. Leyser (1591). Francofurti et Wittebergae 1653. t. 1. p. 148ss, Nach Th. Pressel, Martin Chemnitz, 1862, S. 23f. sind die Loci theologici 1555 und in den folgenden Jahren entstanden.

[43]) M. Chemnitz, Enchiridion de praecipuis doctrinae coelestis capitibus (1574). Lubecae 1603. p. 238—283.

[44]) Ibidem p. 280. Vgl. auch Pandocheus S. 135. Frank S. 317.

[45]) Vgl. Frank S. 227.

[46]) Schwäbische Concordia (bei Heppe Bd. 3, Beilagen S. 151). Sol. Decl. 11, 1. [47]) Sol. Decl. 11, 16f. 33—40. Vgl. Frank S. 207.

[48]) S. D. 11, 29. Epitome 11, 17f.

geliums ebenso allgemein wie die Predigt der Buße[49]). Daher gelten sie auch nicht etwa nur einigen wenigen, während Gott in seinem Herzen es mit den übrigen anders meine. Denn das hieße, ihm entgegengesetzte Willensrichtungen und ein zweideutiges Verhalten unterschieben, so aber sein Wort als den Grund alles Trostes unsicher machen[50]). Vielmehr ist Gott, wenn er beruft, getreu, und das von ihm in uns angefangene gute Werk will er bis ans Ende erhalten und vollführen, wenn wir uns nur nicht von ihm abkehren[51]).

Die Menschen freilich, die Gottes Wort von sich stoßen und dem heiligen Geist dauernd widerstreben, hat Gott in seinem Rat beschlossen zu verstocken, zu verwerfen und zu verdammen[52]). Der Grund einer solchen Verachtung des Gottesworts und die Ursache des Bösen überhaupt ist aber nicht Gottes Vorsehung, sondern des Teufels und der Menschen böser und verkehrter Wille[53]), durch den sie an ihrer Verdammnis selbst schuldig sind[54]). Denn der Apostel sagt wohl, Gott habe die Gefäße des Zorns mit großer Geduld getragen, nicht aber, er habe sie dazu gemacht[55]). Sondern „alle Bereitung zur Verdammnis ist vom Teufel und von den Menschen durch die Sünde und ganz und gar nicht von Gott, der nicht will, daß ein Mensch verdammt werde; wie sollte er dann einen Menschen zur Verdammnis selbst bereiten?[56])". Gott hat auch Pharao die Seligkeit nicht mißgönnt, sondern, als dieser sich mutwillig wider alle Vermahnungen und Warnungen auflehnte, seine Hand von ihm gezogen, so daß nun das Herz des Königs verhärtet und verstockt wurde[57]). So läßt Gott überhaupt sein gerechtes, wohl verschuldetes Gericht an manchen Ländern, Völkern und Personen schauen. Diesen aber geschieht damit nicht unrecht. Denn da die menschliche Natur durch die Sünde überhaupt verderbt und der Verdammnis würdig ist, so ist Gott niemandem sein Wort, seinen Geist und seine Gnade schuldig[58]).

Wird durch diese Erkenntnis zugleich jede irrige Lehre von den Kräften des natürlichen Willens niedergelegt, so verdankt niemand seinen Glauben und sein Heil sich selbst. Sondern Gott hat „in seinem Rat vor der Zeit der Welt bedacht und verordnet . . ., daß er alles, was zu unsrer Bekehrung gehört, selbst mit der Kraft seines heiligen Geistes durchs Wort in uns schaffen und wirken

[49]) S. D. 11, 27. [50]) 11, 34. [51]) 11, 32. cf. 21.
[52]) 11, 40. Epitome 11, 12. [53]) 11, 7. 41f. [54]) 11, 78.
[55]) 11, 80. [56]) 11, 81f. [57]) 11, 84f. [58]) 11, 60f.

wolle[59])". Insofern ergeht Gottes Prädestination „nicht zumal über die Frommen und Bösen, sondern allein über die Kinder Gottes, die zum ewigen Leben erwählt und verordnet sind, ehe der Welt Grund gelegt ward[60])". Wohl weiß Gott vermöge seiner Voraussicht zuvor auch das Böse und hat ihm, ohne es selbst zu wollen, sein Ziel und Maß gesetzt[61]). Seine ewige Wahl dagegen ist allerdings eine Ursache der Seligkeit. Doch ist über sie nicht von der heimlichen, verborgenen, unausforschlichen Vorsehung Gottes aus zu spekulieren, da vielmehr Christus das Buch des Lebens und in ihm die ganze Lehre von Gottes Vorsatz, Rat, Willen und Verordnung zusammengefaßt ist[62]). In diesem Rat und Vorsatz aber hat Gott nicht allein insgemein die Seligkeit bereitet, sondern auch alle einzelnen erwählten Personen, die durch Christus selig werden sollen, in Gnaden vorher gewußt[63]). Wer diese sind, ist jedoch nicht durch das Urteil unsrer Vernunft zu erkennen, auch nicht nach dem Gesetz und irgend welchem äußeren Schein. Denn den verborgenen heimlichen Abgrund der göttlichen Vorsehung darf man nicht erforschen wollen, sondern man soll auf seinen geoffenbarten Willen acht geben[64]). So aber ist Gottes Prädestination nicht abgesehen von Christus, sondern nur in ihm als dem Mittler zu betrachten[65]), dessen Predigt von der Buße und vom Glauben alle Menschen hören müssen, um zu ihm zu kommen[66]). Denn durch das Gehör des Wortes wirkt der heilige Geist den wahrhaftigen Glauben[67]). So aber zieht der Vater die Erwählten „wohl mit der Kraft seines heiligen Geistes, jedoch seiner gemeinen Ordnung nach durch das Gehör seines heiligen göttlichen Worts", das er mit den Sakramenten als seine ordentlichen Mittel und Werkzeuge verordnet hat[68]).

Bei der nach verschiedenen Seiten hin grundsätzlich mit unüberschreitbaren Schranken verzäunten Stellung, die die Lutheraner zur Frage nach der Prädestination einnahmen, konnte auch die Konkordienformel nicht zu einer klaren und widerspruchsfreien Gestaltung dieser Lehre gelangen. Vor allem sah man sich streng gebunden an Luthers Warnung, nicht über Gottes geheimen Ratschluß zu grübeln und mit den Mitteln der Vernunft eine Lösung dieser letzten Fragen nach der menschlichen Seligkeit zu suchen. Aber weder Andreae noch Chemnitz, geschweige ihre minder be-

[59]) 11, 44. [60]) 11, 5. [61]) 11, 6. [62]) 11, 13f.
[63]) 11, 23. 54. [64]) 11, 25. [65]) 11, 65. [66]) 11, 67f
[67]) 11, 69. [68]) 11. 76.

deutenden Gehülfen bei der Herstellung der Konkordienformel, verfügten mehr über die formal irrationalistische Auffassung des subjektiven Glaubens, durch die es Luther im Zusammenhange seiner *theologia crucis* möglich gewesen war, seine grundsätzlich deterministische Ansicht von der auf Gottes freier Willkür beruhenden doppelten Prädestination mit seiner persönlichen Überzeugung von Gottes in Christo offenbarer Gnade religiös immer wieder in Einklang zu bringen. Wohl folgten die Lutheraner der Konkordienformel Luther darin, daß auch sie sich allein an den Gnadenwillen Gottes hielten und von hier aus die Prädestination zu verstehen suchten. Doch deckte ihnen dieser Begriff nur noch die positive Erwählung. Dagegen beseitigten sie, um nicht in Gottes verborgene Ratschlüsse eindringen zu müssen, den dem Erwählungsbegriff unmittelbar korrelaten Gedanken der ewigen Verwerfung und lehrten daher deterministisch nur noch, soweit es sich um die Verwirklichung der Erwählung an denen handelt, die von dem heiligen Geist durch die Gnadenmittel der Kirche mit dem Glauben begabt und in diesem geistigen Besitz bis an ihr Lebensende erhalten werden.

Andererseits hatte die Ausscheidung der Reprobationsvorstellung die Folge, daß zwar Gott von der Urheberschaft an dem Bösen entlastet und die eindeutige Ehrlichkeit seines allgemeinen Gnadenangebots gesichert wurde. Dagegen wurde so zugleich dem Menschen doch wieder ein freier Wille zugeschrieben, Gottes Wort als Gesetz sowohl wie als Evangelium abzulehnen und im Widerspruch dagegen zu beharren. Hier nun steht der deterministischen Konstruktion des aus der Erwählung sich automatisch ergebenden Heilsgewinns eine indeterministische Auffassung der menschlichen Entscheidungen gegenüber, die ein Verharren in der Sünde und als deren Strafe die ewige Verdammnis begründen. So aber erscheint zwar die Rettung der Gläubigen als Erwählung in die Ewigkeit projiziert und auf Gottes Ursächlichkeit zurückgeführt; der Unglaube und die Verdammnis der Bösen dagegen werden als erst im Laufe der Zeit zustande kommende Ereignisse aufgefaßt, für die als Grund eine göttliche Ursächlichkeit ausdrücklich in Abrede gestellt wird. Die Preisgabe des Reprobationsgedankens brachte also eine ungleichartige Stellung einerseits zu der seit Ewigkeit feststehenden Auswahl und Rettung der Erwählten und andererseits zu der Verdammnis der Ungläubigen und Verstockten

mit sich, die vielmehr erst durch deren zufällige zeitliche Willensentscheidungen bedingt sein sollte.

Gleichwohl werden diese beiden einander entgegengesetzten Reihen der Entwicklung, sei es zum Gewinn des Heils, sei es zur Bestrafung mit der Verdammnis, doch auch wieder einer gleichartigen Betrachtung unterworfen, indem Gott das eine sowohl wie das andere seit Ewigkeit vorher gewußt haben soll. Unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Voraussicht also wird auch das Werden der Sünde und des Beharrens eines Teiles der Menschen in ihr wenigstens ideell in die der Weltschöpfung vorhergehende Ewigkeit zurückverlegt. Ebenso aber wie die zukünftigen Ungläubigen weiß Gott natürlich erst recht vorher, welche Menschen dereinst vielmehr glauben und die ewige Seligkeit gewinnen werden. Doch ist deren Verleihung nicht auch, wie die Entstehung der Sünde und deren Bestrafung mit der Verdammung, allein ein Gegenstand des göttlichen Vorherwissens, sondern zugleich ein unumgängliches Ergebnis der ewigen Wahl Gottes selbst, die genau und deutlich von der göttlichen Voraussicht unterschieden wird[69]). Daher aber nimmt die Konkordienformel ganz konsequent Gottes Vorherwissen noch nicht auch als Grund dafür in Anspruch, daß die Gläubigen etwa wegen ihres künftigen Glaubens von Gott zum Gewinn des Heiles erwählt worden seien[70]).

Freilich wird auch nirgends ausdrücklich gesagt, daß Gott bei seiner Prädestination die künftigen Ungläubigen deshalb nicht erwählt habe, weil er ihre dereinstigen Entscheidungen gegen sein Gesetz und sein Gnadenangebot im voraus gewußt hätte. Aber einerseits steht in Gottes Ratschluß jedenfalls auch das seit Ewigkeit fest, daß er diejenigen mit dem dauernden Untergang bestrafen will, die dereinst in der Sünde verharren werden. Und andererseits soll Gott nicht allein die einzelnen von ihm erwählten Gläubigen, sondern ebenso auch die einzelnen Ungläubigen, die sich mit ihrem eignen Willen für ein Beharren in der Sünde entscheiden würden, im voraus gewußt und gekannt haben. Unter diesen Voraussetzungen aber birgt die Lehre der Konkordienformel wenigstens *implicite* die Konsequenz in sich, daß Gott vermöge seiner Strafabsicht dereinst alle einzelnen Menschen werde verdammen müssen, die sich im Laufe der Zeit für den Unglauben entscheiden

[69]) Sol. Decl. 11, 3—6. 8.
[70]) Vgl. Frank a. a. O. S. 226f. 242f. 315ff.

werden. Aus dieser in der Konkordienformel immerhin angelegten Synthese aber konnte sich weiterhin nur die Folgerung ergeben, daß Gott auf Grund seiner Voraussicht diejenigen gar nicht habe erwählen können, von denen er zuvor wußte, daß sie sich in ihrem dereinstigen Erdenleben gegen sein Gnadenangebot ablehnend verhalten würden. War aber erst einmal diese Ansicht erreicht, so war es auch wieder nur eine sich unmittelbar daraus aufdrängende Konsequenz, wenn man ebenso annahm, Gott habe auch die Gläubigen deshalb erwählt, weil er vorher wußte, daß sie dereinst sein Evangelium nicht verschmähen, sondern gläubig annehmen würden. In dieser Richtung also konnte der indeterministische Ansatz der Konkordienformel, daß der Unglaube lediglich von den eignen bösen Willensentscheidungen der meisten Menschen abhänge, dahin wirksam werden, die in ihr selbst freilich noch festgehaltene deterministische Annahme zu zersetzen, daß die Gläubigen ihren Glauben und ihre Rettung durch diesen allein der göttlichen Erwählung verdanken. Es wird demnächst zu zeigen sein, wie in dieser Richtung vor allen Ägidius Hunnius über die Lehre der Konkordienformel hinausgegangen ist.

6. Die dem Prädestinationsgedanken eigentümliche Dialektik ist eben doch zu mächtig, als daß sie sich nicht immer wieder geltend machen müßte, sobald man sich genötigt sieht, über die Begriffe, die in ihm enthalten sind, irgendwie ins klare zu kommen. Solche Nötigungen aber ergaben sich besonders aus der polemischen Aufgabe, die eigne Auffassung gegen die Einwendungen und Angriffe von Gegnern zu sichern. Mochten sich daher auch noch so viele persönlich bei den Entscheidungen der Konkordienformel beruhigen, weil sie ihnen jedenfalls religiös genügten, so konnte doch ein energischeres theologisches Denken auf die Dauer nicht bei jenen Lehren einfach stehen bleiben, wenn es galt, zu anderen Ansichten Stellung zu nehmen, die nicht auch durch theoretische Widersprüche und Halbheiten gedrückt waren. Daß freilich ihre Prädestinationslehre solche Widersprüche in sich enthalte, wußten die Lutheraner von Luther her nur allzugut. Sie fanden sich damit ab, indem sie unnachgiebig daran festhielten, Gottes geheime Ratschlüsse überhaupt nicht erforschen zu dürfen. Eine Halbheit dagegen war das Nebeneinander einer deterministischen Auffassung der Erwählung und ihrer notwendigen Folgen und einer indeterministischen Ansicht von den Gründen des Unglaubens. Daß allerdings auch die Prädestinationslehre der meisten reformierten Theo-

logen unter einem immer wieder sich geltend machenden indeterministischen Einschlag zu leiden hatte, ist früher wiederholt festgestellt worden. Aber ihr durchweg spiritualistisch bestimmter Aufbau schützte sie davor, daß dieses indeterministische Element ihr grundsätzlich deterministisches Gefüge selbst sprengte. Umgekehrt begünstigte bei den Lutheranern ihre ablehnende Stellung zu dem Spiritualismus und ihre Ansicht, daß die Gabe des heiligen Geistes allein durch die Predigt und das Hören des Gottesworts vermittelt werde, die Entwicklung, daß die indeterministische Tendenz immer stärker zur Geltung gelangte.

Insofern nun war entscheidend die Frage, wovon es abhänge, daß ein Teil der Menschen gläubig werde, der andere aber nicht. Hierüber bestand bei den Reformierten überhaupt keine Unsicherheit. Denn sie waren in ihrem Spiritualismus fest davon überzeugt, daß auf Grund des ewigen Ratschlusses Gottes alle Erwählten mindestens potentiell im Besitze des heiligen Geistes seien und daher irgendwann einmal im Leben auch den Glauben und das *donum perseverantiae* erlangen müssen. Ebenso bestimmt nahmen sie an, daß allen Nichterwählten der heilige Geist und, wenn auch nicht eine *fides temporaria*, so doch die *perseverantia sanctorum* dauernd vorenthalten bleibe. Die Lutheraner dagegen lehnten diese Anschauung vor allem deshalb ab, weil sie in der sich aus ihr ergebenden Annahme einer *vocatio inefficax* der Nichterwählten eine mit Gottes Wahrhaftigkeit unvereinbare Hinterhaltigkeit erkannten, durch die die Glaubwürdigkeit der Verkündigung des Gottesworts und ein festes Vertrauen auf den den angefochtenen Gewissen notwendigen Trost der Sündenvergebung einfach unmöglich gemacht werde. Deshalb legten sie auch ein so großes Gewicht auf die universale Absicht der göttlichen Gnadenverheißungen. Nun aber stand doch andererseits die Tatsache fest, daß die meisten Menschen dieses Angebot ablehnen und ungläubige Sünder bleiben. Die indeterministische Erklärung dieses Sachverhalts konnte nun freilich nicht den Sinn haben, daß der böse Wille des Teufels und der Ungläubigen an einer solchen Entscheidung in derselben Weise schuld sei, wie die entgegengesetzte Entscheidung ihre mit innerer Notwendigkeit wirkende Ursache allein in der göttlichen Erwählung der Gläubigen haben sollte. Denn in der Konsequenz einer solchen Annahme hätte man doch nur wieder zu einer dualistischen Prädestinationslehre, wenn nicht gar zu dem erst recht verabscheuten manichäischen Dyotheismus gelangen können.

Vielmehr war man sich klar darüber, daß, wenn die Menschen an ihrer Entscheidung für das Böse wirklich Schuld haben sollen, sie auch irgendwie im stande sein müssen, mit ihrem Willen die Richtung auf das Gute statt die auf das Böse hin zu wählen. Nun reichte freilich nach der alten Lehre Luthers der natürliche Wille eines erbsündigen Menschen nicht dazu aus, sich selbst den Glauben zu geben und dem Unglauben erfolgreich zu entsagen. Denn auch den Erwählten sollte das allein durch die Gabe des heiligen Geistes möglich sein. Diese aber dachte man sich allein durch die Verkündigung des Gottesworts und durch dessen bereitwilliges Hören vermittelt. Wer sich also den Gelegenheiten, Gottes Wort zu hören, nicht willkürlich entzog, sondern bereitwillig darbot, von dem nahm man an, daß nun weiter, ohne sein eignes freies Zutun, die christliche Predigt sich an seinem Herzen nicht unbezeugt lassen, sondern ihm in der Kraft des heiligen Geistes Buße und Glauben mitteilen werde. Wer dagegen der Verkündigung von Gesetz und Evangelium geflissentlich auswich und deren mögliche Wirkungen auf sein Herz schon von vornherein abschnitt, von dem allerdings behauptete man, daß er selbst die Schuld daran habe, wenn er in der Sünde beharrte und sich in der Ablehnung des Gotteswortes verstockte. Denn auch bei ihm hätte die jedem Menschen trotz der Erbsünde gebliebene *libertas in inferioribus* dazu ausgereicht, von der überall ergehenden Predigt des Gottesworts zunächst nur ganz äußerlich die nötige Kenntnis zu nehmen, während es dann weiter freilich die Sache des heiligen Geistes gewesen wäre, das äußerliche Hören des Gottesworts auch innerlich wirksam zu machen und daraus den Glauben hervorgehen zu lassen.

Daß sich in dieser Richtung bereits das Denken von Flacius und Gallus bewegt und daß jener schon darauf hingewiesen hat, die Willensfreiheit des natürlichen Menschen genüge zur Leistung einer *honesta disciplina* und zur Entscheidung darüber, ob man ins Wirtshaus oder in die Kirche gehen wolle, ist früher festgestellt worden[71]). Auch die Konkordienformel hat, zwar nicht in ihrem Artikel über die Prädestination, aber doch in dem über den freien Willen dieselbe Anschauung deutlich ausgesprochen[72]). Und hierin sind ihr weiterhin die führenden lutherischen Theologen einfach gefolgt. Diese Lösung der Frage ist freilich in demselben Maße äußerlich, wie es nur ein äußerliches Tun sein soll, von dem die ihm folgende Entscheidung über Glauben und Unglauben, Heil

[71]) S. Bd. 2 S. 427. 433ff. 446f. [72]) Sol. Decl. 2, 24. 53. 57f.

und Verdammnis abhängig zu denken sei. Ferner widerspricht ihr die gewiß auch schon im 16. Jahrhundert nicht seltene Erfahrung, daß die Darbietung des Gottesworts durch ungeeignete Prediger in manchen vielmehr Zweifel und Ablehnung als Glauben hervorzurufen pflegt. Endlich aber hebt sie im Grunde den Erwählungsgedanken selbst auf, den die Konkordienformel doch noch sehr bestimmt aufrechtzuerhalten suchte. Denn wenn nach der von allen Lutheranern übernommenen Anweisung Melanchthons die Prädestination *a posteriore* gefaßt, aber in der Weise ausgedeutet wird, daß es vermöge der allgemeinen *libertas in inferioribus* in eines jeden freiem Belieben stehe, sich durch fleißigen Kirchenbesuch oder eifriges Lesen der heiligen Schrift der ihm sonst drohenden Verdammnis zu entziehen, so richtet sich auch Gottes ewige Gnadenwahl auf die einzelnen künftig glaubenden Menschen schon gar nicht mehr als der entscheidende Grund für ihr Gläubigwerden. Sondern die Erwählung ist dann nur noch die ewige Grundlage jeder in der Zeit erfolgenden Berufung aller Menschen durch das sich ihnen in der Predigt anbietende Gotteswort und begründet insofern bloß noch dessen geheime innere Kraft, in den ihm zugänglichen Hörern Glauben zu erwecken und zu erhalten. So aber wirkt es einmal automatisch und überdies allein in denen, die ihren äußerlichen freien Willen dazu aufbieten, sich den dem Gotteswort als solchem eigentümlichen innern Wirkungen auszusetzen, statt ihnen auszuweichen. Also stellt sich als der entscheidende Grund für den Gewinn des Glaubens in jedem konkreten Einzelfall doch vielmehr eine positive Entschließung dieser *libertas in inferioribus* dar.

Konsequent jedoch war allerdings dieses Hinstreben der Lutheraner zu einer indeterministischen Lösung der Frage nach der Entstehung des Glaubens nicht weniger als die entgegengesetzte spiritualistische Theorie der Reformierten. Denn eben in diesem Entweder-Oder besteht die Dialektik des Prädestinationsgedankens, falls man sich nicht wie Luther damit begnügt, ihn nur rein religiös, wenn auch völlig irrationalistisch, zu fassen. Entweder nämlich geht die spekulative Behandlung des ganzen Problems davon aus, daß die Gabe des Glaubens die Folge einer durchaus deterministisch aufgefaßten Erwählung ist. Dann aber muß Gott irgendwie auch veranlaßt haben, daß diejenigen, die er nicht erwählt hat, in Sünde fallen oder in ihrer bisherigen Sünde bleiben werden. Oder man mißt die Schuld am Ungläubigbleiben den Ungläubigen selbst zu. Dann erfordert die Konsequenz dieser indeter-

ministischen Annahme auch die fernere Entscheidung, daß ebenso das Gläubigwerden der andern im letzten Grunde von der auch ihnen nicht abzusprechenden *libertas in inferioribus* abhängig sei. Allerdings schafft diese Freiheit in beiden Fällen doch nur die Gelegenheitsursachen, auf die hin dann Gottes unabänderliches Wirken auf die Einzelnen teils in Gestalt seiner Gnadenerweisungen, teils in der seines strafenden Zorns in Tätigkeit tritt. Aber so deterministisch man auch die eine und die andere Verfahrungsweise Gottes wirksam denken mag, nicht sie entscheidet mehr darüber, welche einzelnen Personen gerettet und welche verdammt werden. Vielmehr bestimmt sich diese Sonderung lediglich nach dem Gebrauch, den jeder einzelne Mensch von seiner Freiheit macht. Unter dieser Voraussetzung aber konnte auch Gottes Gnadenangebot nur universalistisch aufgefaßt werden. Gleichwohl war es andererseits durch dieselbe Anschauung keineswegs ausgeschlossen, Gottes Wirken selbst sowohl gegenüber denen, die sein Wort hören, wie auch denen, die sich ihm entziehen, als konstant und innerlich notwendig zu denken. Indem man dies aber annahm, entging man in der Auffassung jedenfalls der Gnade dem Pelagianismus sowohl wie dem Semipelagianismus und Synergismus, während man mit allen diesen Richtungen im Gegensatz zu dem reformierten Prädestinatianismus darin übereinstimmte, daß nicht ein von Gott vorherbestimmtes unentrinnbares Verhängnis, sondern eigne freie Willensentschließungen, wenn auch von noch so untergeordneter Art, über das Heil oder über die Verdammnis der einzelnen Menschen entscheiden.

In diese Richtung also wies die ganze Art, in der die Konkordienformel die Frage nach der Prädestination behandelt hatte. In der zurückhaltenden Vorsicht, mit der das geschehen war, hatte man von Melanchthon viel gelernt. Luthers religiöses Erbe aber hatte man doch mehr nur äußerlich als innerlich aufrecht erhalten; vor allem indem man seiner Lehre von der *libertas in inferioribus* entscheidende Folgen gab, die doch weit über seine Anschauungen hinaus lagen. Damit verlor man jedoch zugleich die geistige Fühlung mit dem eigentlichen Sinne des Prädestinationsgedankens. Indem man diesen gleichwohl in der Anerkennung einer göttlichen Gnadenwahl neben der bloßen Voraussicht Gottes aufrecht zu erhalten suchte, war die gesamte Gestaltung der Lehre doch nicht frei von Ungleichmäßigkeit und Künstlichkeit. Soweit man nun dafür weiterhin eine freilich mehr nur unbewußte Empfin-

dung hatte, schritt man darüber hinaus wieder zu einfacheren Ansichten fort und legte nach diesen die Lehre der Konkordienformel aus. Gerade darin aber konnte man verschiedene Wege einschlagen. Das stellte sich demnächst in dem Huberschen Streite heraus, in dem beide Teile sich auf die Konkordienformel beriefen. Aber weder Huber noch sein Hauptgegner Ägidius Hunnius vertraten mehr völlig deren Standpunkt, sondern überboten ihn in auseinander strebender Richtung durch eine konsequentere Gedankenbildung.

7. Daß der Schweizer Samuel Huber mit seinen reformierten Volksgenossen in Streit geriet und nach seiner Absetzung eine Rolle unter den Lutheranern spielte, bevor auch diese gegen ihn Stellung nahmen, war eine direkte Folge des Religionsgesprächs zu Mömpelgard. Doch ist dieses weit bedeutsamer noch dadurch, daß es, nach den Vorspielen des Straßburger Handels und des Streitschriftenwechsels zwischen Heßhusen und seinen reformierten Gegnern, den Lutheranern sowohl wie den Reformierten in voller Klarheit die tiefgreifende Differenz zum Bewußtsein brachte[73]), die zwischen ihnen gerade auch wegen des Artikels von der Prädestination bestand. Freilich hatte auch schon die Konkordienformel in ihrer Epitome[74]) einige Ansichten verworfen, als deren Vertreter sie wohl nur reformierte Theologen im Auge haben konnte, während diese sich durch die Zuspitzung jener Verdammungsurteile gar nicht durchweg getroffen zu fühlen brauchten. Genau und vollständig aber war sie noch nicht auf die abweichende Lehre der Reformierten über die Prädestination eingegangen. Ursinus ferner hatte in seiner Streitschrift gegen das Konkordienbuch zunächst sogar eine Art von *consensus* mit dessen allgemeiner Auffassung der Prädestination formuliert[75]). An einer spätern Stelle[76]) jedoch kritisierte er, unter Berufung auf Luthers Schrift *de servo arbitrio*, einige der von dieser abweichenden Ansichten der Konkordienformel, um zu zeigen, daß diese teils mit sich selbst nicht im Einklang sei, teils vieles zugebe, was die

---

[73]) Vgl. Huber bei Schweizer S. 550: „Als dann im Mömpelgardischen Gespräch die Stümpelwahl und Stümpelerlösung zum heftigsten ist ausgesprochen worden, da erst hat man den großen Schaden angesehen und hat angefangen, den Calvinisten besser auf die Hauben zu greifen, wobei ich auch etwas getan." [74]) Epit. 11, 17—19.

[75]) De Libro Concordiae admonitio christiana. Neostadii i. P. 1581 p. 18ss. [76]) Ibidem p. 330ss.

Lutheraner früher als häretisch aufs heftigste bestritten hätten. Immerhin sind diese Ausführungen nicht nur kurz und unvollständig, sondern bekunden auch noch nicht das deutliche Bewußtsein, daß es sich bei der Prädestination um eine Streitfrage von durchgreifender gegensätzlicher Bedeutung handle. Etwas gründlicher schon gehen Kirchner, Selnecker und Chemnitz in ihrer Apologie des Konkordienbuchs auf die von Ursinus hervorgehobenen Widersprüche in der Prädestinationslehre der Konkordienformel ein[77]) und berühren dabei auch schon mit festerer Hand die tieferen Unterschiede in der Auffassungsweise beider Parteien. Doch auch diese Ausführungen füllen nur erst 11 Seiten in dem umfangreichen Werke und bleiben im Vergleich mit der umfassenden Erörterung der übrigen Gegensätze noch ganz im Hintergrunde.

Das Religionsgespräch zu Mömpelgard war von dem Landesherrn dieses Gebiets, dem Grafen Friedrich von Württemberg, veranstaltet worden und dauerte vom 21. bis zum 28. März 1586. In Gegenwart des Grafen und anderer weltlicher und geistlicher Teilnehmer kreuzten auf ihm die beiden hervorragendsten Disputatoren unter den damaligen Lutheranern und Reformierten, Andreae und Beza, die Waffen ihrer theologischen Gelehrsamkeit und Dialektik. Das Programm der Auseinandersetzung war reichhaltiger als das auf dem Gespräch zu Maulbronn. Man verhandelte nicht nur über die auch dort erörterten Streitfragen nach dem heiligen Abendmahl und nach der Christologie, die allerdings auch nun wieder den größten Teil der verfügbaren Zeit in Anspruch nahmen. Sondern dazu kam die Aussprache über die Fragen nach der Zulässigkeit von Bildern und Orgelmusik in den protestantischen Kirchen, nach der Bedeutung der Taufe und nach der Prädestination. Daß insbesondere auch diese Lehre in den Bereich der Verhandlungen hineingezogen würde, hatte zunächst zwar Beza nicht zugeben wollen, da das im voraus nicht verabredet worden und vor Laien auch nicht, ohne ihnen Anstoß zu geben, ausführbar sei. Doch fügte er sich dem Wunsche des Grafen und versagte sich auch hierüber nicht der Auseinandersetzung mit Andreae[78]).

In der theologischen Diskussion selbst wurde, obschon Beza nur den Kirchengesang, nicht aber auch die bloße Instru-

[77]) Apologia Libri Christianae Concordiae. Interpr. Ph. Marbachio. Heidelbergae 1583. fol. 192 v ss.

[78]) Acta colloquii Montis Belligartensis. Tubingae 1587. p. 375. 382. 388.

mentalmusik in den Kirchen hatte zulassen wollen[79]) und sich mit Leidenschaft gegen den Gebrauch des Kruzifixes erklärt hatte[80]), allein über das Verhalten in der Frage nach Bildern und Altären in der Hauptsache wenigstens Übereinstimmung erzielt[81]). Wegen der übrigen vier Streitpunkte dagegen kam man sich nur hin und wieder im einzelnen näher, während im ganzen vielmehr die tiefe Kluft erschreckend erkennbar wurde, die die beiden protestantischen Konfessionen sogar noch in breiterer Ausdehnung trennte, als wie dies von früheren Auseinandersetzungen her bereits allgemein bekannt war.

Schon in der Aussprache über die Taufe, die derjenigen über die Prädestination voranging, trat der grundsätzliche Gegensatz zwischen dem reformierten Spiritualismus und der lutherischen Ansicht von der objektiven Wirksamkeit der Gnadenmittel aufs schärfste zu Tage. Beza faßte[82]) als *res significata* in der Taufe Christi Blut, das uns von allen Sünden reinige, und schrieb dem äußern Element oder Zeichen nur eine repräsentative Bedeutung zu. Insofern bezeichne das Eintauchen in das Wasser die Abtötung des alten Adams und die Einfügung in Christi Tod, das Auftauchen aus dem Wasser die geistliche Auferstehung zur Gerechtigkeit und zur Neuheit des Lebens. Beide Leistungen des Blutes Christi aber werden in dessen Kraft als eine innerliche Handlung von dem heiligen Geiste vollzogen. Andreae widersprach[83]) dieser Unterscheidung zwischen einer innern und einer äußern Taufe, von denen jene durch diese nur repräsentiert werde. Vielmehr gebe es bloß eine Taufe, die in Verbindung mit dem Gotteswort aus dem Wasser und aus dem in der Kraft des Blutes Christi zum ewigen Leben wiedergebärenden heiligen Geiste bestehe[84]). Diesem aber habe es gefallen, durch die äußerlichen und sichtbaren Elemente die unsichtbaren Gaben der Taufe nicht nur zu repräsentieren, sondern deren Empfängern auch wirksam mitzuteilen[85]). Was nun außer dem äußern Zeichen in der Taufe gegenwärtig ist, sei alles in dem Gotteswort eingeschlossen und zusammengefaßt[86]). Durch die Taufe selbst aber werden solche, die zuvor noch nicht in Gottes Gnade standen, wahrhaftig und wirklich zu Kindern Gottes angenommen, wiedergeboren und erneuert[87]).

Diese Auffassung ließ Beza wiederum nicht gelten. Er wollte

[79]) Ibidem p. 410. [80]) P. 418. [81]) P. 426s. [82]) P. 437ss.
[83]) P. 439. 455. [84]) P. 442s. [85]) P. 447. [86]) P. 448.
[87]) P. 452.

der äußern Handlung keine solche Kraft, wie die Lutheraner, zugestehen und sie vielmehr allein dem heiligen Geiste zuschreiben[88]). Denn wenn wirklich dem Taufwasser eine verborgene Kraft zugefügt sei, so würden alle Menschen, die getauft werden, dadurch zugleich auch wiedergeboren und erneuert. Aber die Wirksamkeit der Taufe sei nicht an den Augenblick ihres äußern Vollzuges gebunden. Vielmehr gehen diesem die in ihr dargebotenen Wohltaten Christi, die Wiedergeburt und die Erneuerung, bald voran, wie bei Kornelius (Act. 10, 24 ff.), bald folgen sie ihm, wie wenn manche den Glauben, den sie bei der Taufe nur mit dem Munde bekennen, aber noch nicht wirklich haben, erst später gewinnen. Diese Ansicht, entgegnete[89]) Andreae, sei ihm völlig neu und wunderlich zu hören. Aber sie sei die Folge der der heiligen Schrift fremden Unterscheidung Bezas zwischen einer innerlichen und einer äußerlichen Taufe. Dagegen bezeichne[90]) die Taufe nicht eine erst nach langer Zeit erfolgende Adoption, sondern diese werde durch sie vom heiligen Geiste bei den Kindern sofort bewirkt und bei den schon früher wiedergeborenen Erwachsenen als im Moment gegenwärtig bestätigt. Gott aber sei es nicht nur möglich, sondern überaus leicht, in den Kindern, auch wenn sie noch nicht die Fähigkeit des vernünftigen Denkens besitzen, den Glauben zu bewirken. Darauf erwiderte[91]) Beza, daß die Kinder zwar eines aktuellen Glaubens noch entbehren, aber wegen der Formel des Bündnisses Gottes mit Abraham doch zu taufen seien. Denn es genüge dazu, daß die Taufe rechtmäßig sei, der Glaube der Eltern, die im eignen und in ihrer Kinder Namen die Verheißung jenes Bundes ergreifen. Diese Auskunft ließ jedoch Andreae wieder nicht zu, da niemand durch fremden Glauben gerettet werden könne.

Nun warf Beza die Frage auf[92]), ob Andreae denn annehme, daß auch Simon Magus bei seiner Taufe geglaubt habe, und als Andreae sie bejahte, wandte er ein, Simon habe doch nicht an Christi Reiche teilgehabt. Andreae entgegnete, daß man den in der Taufe empfangenen Glauben durch Gottlosigkeit auch wieder verlieren könne. Beza aber behauptete, daß wer einmal wahren Glauben gehabt habe, ihn nicht mehr wieder einbüßen könne[93]). Als nun Andreae auf den Ehebruch Davids hinwies, erklärte Beza, dieser habe damals wie ein Betrunkener, der seines Verstandes nur zeitweilig, aber nicht dauernd beraubt sei, seinen Glauben

[88]) P. 453. [89]) P. 454. [90]) P. 457. [91]) P. 459. cf. 490s.
[92]) P. 461. [93]) P. 463.

und den heiligen Geist behalten und nicht überhaupt verloren. Da aber brauste Andreae auf und erklärte[94]), er würde nicht für tausend Gulden, ja für die ganze Welt nicht eine so offenbar unfromme Ansicht, wie daß Hurer und Ehebrecher in *actu ipso peccati* den Glauben und den heiligen Geist behalten, seinen Hörern vorzutragen wagen. Beza dagegen entgegnete, er wollte lieber zu Grunde gehen, als anders lehren. Denn alle Menschen hätten ihre Flecken und ihr sündiges Fleisch. Andreae jedoch wollte zwischen Schwachheitssünden und Freveln gegen Gottes Gesetz unterschieden wissen, worauf Beza dies für eine papistische Ansicht und alle Sünden für Todsünden erklärte.

So war die Auseinandersetzung auf die einst schon zwischen Marbach und Zanchi streitige Frage geraten. Damit aber führte sie ganz von selbst zu der Differenz über die Prädestination hinüber, auf die Beza sich berief, um seine Ansicht zu stützen[95]). Und nun stellte er diese ganz im Sinne der reformierten Lehre so dar, daß, wenn auch die Adoptionsgnade in der Taufe allen, die sie empfangen, dargeboten werde, sie doch nur in den Erwählten, aber auch nicht sofort, sondern erst später, ja zuweilen erst im Greisenalter, wirksam werde. Dagegen wandte Andreae ein[96]), daß, wenn die Taufe kein sicheres Zeugnis der Adoption in allen Getauften sei, kein wegen seiner Sünde angefochtenes Gewissen erfolgreich getröstet werden könne. Ferner wies er darauf hin[97]), daß, wenn die Ansicht seines Gegners richtig wäre, Gott in der Taufe mit uns nur sein Spiel treibe und sein Gnadenangebot nicht für alle, an die es ergehe, ernsthaft meine. Gott aber sei nach 1. Joh. 3, 20 größer als unser Herz, indem er uns in der Taufe die Adoption nicht nur angeboten, sondern auch in Wahrheit zugewendet habe[98]). So handelte es sich für Andreae um die Begründung der Heilsgewißheit auf die Taufe, während Beza nur soviel zugab[99]), daß alle Getauften wegen ihres Heiles gute Hoffnung hegen sollten. Denn so wahrscheinlich es sei, daß die getauften Kinder auch von Gott für seine Kinder gehalten würden, so sei es wegen ihres Mangels an eignem aktuellem Glauben doch absurd anzunehmen, daß sie schon im Zeitpunkt ihrer Taufe zu neuen Menschen gemacht würden.

Nach ferneren Erörterungen über den Glauben der Kinder und die von Beza bestrittene, von Andreae verteidigte Nottaufe

[94]) P. 465. [95]) P. 469. [96]) P. 471. [97]) P. 477.
[98]) P. 481. [99]) P. 484 s.

durch Frauen wandte sich das Gespräch endlich der Frage nach der Prädestination selbst zu. Neue Gedanken freilich wurden dabei von beiden Seiten nicht vertreten. Aber die vorhandenen Gegensätze kamen voll und schroff zur Geltung. Nachdem Beza die reformierte Auffassung vorgetragen hatte, erklärte[100]) Andreae, jener habe so gesprochen, als ob er nicht nur im heimlichen Rate Gottes mitgesessen und alles mit angehört hätte, was die heilige Dreieinigkeit über die Schöpfung des Menschen beratschlagt habe, sondern als ob er dabei auch selbst deren Ratgeber gewesen wäre. Andererseits erklärte[101]) Beza, so bestimmt er auch für die doppelte Prädestination eintrat, doch nicht Gottes Dekret, sondern allein die Bosheit der Menschen für die Ursache des ewigen Unterganges der Verdammten. Gleichwohl machte dieser Vorbehalt auf seinen Gegner gar keinen Eindruck. Vielmehr wies Andreae Bezas Lehre von Gottes ewigem, verborgenen, unwandelbaren, absoluten Ratschluß, die dem Worte Gottes ausdrücklich widerspreche, als falsch und verdammlich zurück[102]). Nicht weniger entsetzt war Andreae über Bezas Ausführungen[103]), Christi Tod hätte zwar für die Sünden auch der Verdammten als Sühne genügt, wenn Gott ihn diesen hätte zu gute kommen lassen wollen; doch sei Christus eben nicht auch für die Verdammten, sondern nur für die Erwählten gestorben. Gegenüber der Behauptung Bezas aber, Chemnitz, Heßhusen und andere stimmten nicht in allem mit Andreae überein, berief sich dieser auf den in der Konkordienformel zum Ausdruck gebrachten *consensus*, zu dem sich auch jene und viele andere durch ihre Unterschrift bekannt hätten[104]). So ging auch dieses Religionsgespräch erfolglos zu Ende, da in vier von dessen fünf Artikeln keine Übereinstimmung erreicht worden war. Die Lutheraner weigerten sich daraufhin, den Reformierten *dexteras fraternitatis* zu reichen, boten ihnen aber *dexteras humanitatis* an. Beza jedoch erklärte, wenn sie jenes ablehnten[105]), so verzichte er auch auf den Handschlag der Freundschaft.

8. Nachdem 1587 die Mömpelgarder Verhandlungen durch die von den Württembergern herausgegebenen Akten des Gesprächs bekannt geworden waren, verklagte der Pfarrer von Burgdorf bei Bern, Samuel Huber[106]), seinen Kollegen Abraham Musculus, Wolfgangs Sohn, bei dem Rat in Bern, weil er als Teilnehmer an jener

[100]) P. 537. [101]) P. 530s. cf. 488. [102]) P. 539.
[103]) P. 546ss. [104]) P. 557. [105]) P. 568.
[106]) Geb. 1547, † 1624.

Handlung Bezas Thesen über die Prädestination durch seine Unterschrift beigepflichtet habe. Da sich dieser Zwist nicht durch einfachere Maßregeln beilegen ließ, wurde vom 15. bis 18. April 1588 eine Disputation zu Bern abgehalten[107]), auf der Huber in Beza selbst seinen Hauptgegner fand und seinen Standpunkt allein gegen lauter Andersgesinnte verfechten mußte. Das Ergebnis war seine Absetzung und weiterhin seine Ausweisung aus dem Gebiet von Bern. Doch auch in Wittenberg, wohin er nach einigen Jahren als Professor der Theologie kam, geriet er mit seinen Kollegen, besonders mit Ägidius Hunnius, in Streit wegen seiner Auffassung der Erwählung, und nachdem er auch nun wieder seiner Stelle entsetzt worden war, erging es ihm ähnlich wie Flacius, da es auch ihm nirgends mehr gelang, in einem kirchlichen Amt Verwendung zu finden.

Unter welchen Bildungseinflüssen der gebürtige Schweizer zum schärfsten Gegner der reformierten Prädestinationslehre geworden ist, läßt sich nicht mehr bestimmt feststellen. Einerseits war schon sein Vater, ein Schullehrer, der lutherischen Abendmahlslehre zugetan gewesen. Andererseits jedoch berief[108]) sich Huber selbst für seinen Universalismus zunächst nicht etwa auf Lutheraner, sondern auf Bullinger, Rudolf Walter, Wolfgang Musculus und auf verschiedene in der Schweiz anerkannte Katechismen, so auch auf die 37. Antwort des Heidelberger Katechismus. Daher mögen ihm denn doch vielmehr vorcalvinistische Elemente der in der Schweiz vertretenen reformierten Lehre, als lutherische Einwirkungen den Anstoß zur Ausbildung seiner eignen Auffassung gegeben haben. Nach Ausbruch des Streites mit den reformierten Verfechtern der doppelten Prädestination hat aber Huber auch die von lutherischen Zeitgenossen verfaßten Schriften mehr oder weniger zu Rate gezogen, und daß z. B. Wigand und Judex in gewissem Umfange seine Vorgänger waren, ist früher schon festgestellt worden[109]).

Über größere Gelehrsamkeit hat Huber nicht verfügt. Seine Bildung und seine Interessen waren, gelinde gesagt, recht ungleich-

[107]) Vgl. Schweizer a. a. O. Bd. 1 S. 511ff.

[108]) S. Huber, Gründtliche Beweisung, daß Christus Jesus gestorben seie, für die Sünden des gantzen menschlichen Geschlechts. Tübingen 1590. Vorrede. S. Huber, Theses, Christum Jesum esse mortuum pro peccatis totius generis humani (1590). Tubingae 1592. P. 163 (581). 164 (582). 167 (586). 168 (587). 290 (993).

[109]) S. o. S. 113.

mäßig. Um so unbeirrter freilich konnte er seinen eignen Gedanken nachgehen, die er mit großer Sicherheit vertrat und mit unerschütterlicher Zähigkeit festhielt. In seiner Einseitigkeit aber war er jedenfalls konsequent und nicht ohne Scharfsinn und Schlagfertigkeit. Er war ein Mann von einfachen Anschauungen, dem jede Unklarheit zuwider war und der für verwickeltere Gedankenbildungen kein Verständnis hatte. Das unterscheidet ihn von seinen reformierten sowohl wie von seinen lutherischen Gegnern.

Unter Bezas Mömpelgarder Darlegungen war Huber vor allem die bestimmte Behauptung anstößig, daß Christus nicht für das ganze Menschengeschlecht gestorben sei. Gegen diese Lehre richten sich seine frühesten Schriften. Und ihr stellte[110]) er gleich von vornherein die Behauptung entgegen, daß Christus nach der heiligen Schrift und dem *consensus* der ganzen Christenheit nicht nur für einige Menschen, sondern für alle Nachkommen Adams ohne Ausnahme gelitten habe und gestorben sei, ob sie sich nun durch den Glauben des Heils bemächtigen und darin bleiben oder es durch Unglauben zurückweisen und daher ewig verlieren. In dieser These ist bereits Hubers gesamte Auffassung vom Christentum enthalten. Maßgebend aber war ihm vor allem die Stelle Eph. 1,10. Denn das ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ verstand er dahin, daß Christus *una summa* alles wiederhergestellt habe und daß dabei überhaupt nichts ausgeschlossen geblieben sei[111]). Nach Röm. 5, 12 ff., 1. Kor. 15, 22 sind nämlich alle Menschen durch Adams Fall zu Sündern geworden und dem Tode verfallen. Ebenso werden sie alle durch Christus gerecht und dem Leben wiedergegeben[112]). So aber hat Adam durch seine Schuld auch nicht mehr Menschen zu Tode gebracht, als Christus von diesem Geschick zu erlösen übernommen hat[113]). Vielmehr steht jenem als dem *catholicus corruptor generis humani* Christus als dessen *catholicus reparator et salvator* gegenüber[114]).

Gleichwohl erkannte auch Huber an, daß trotz der Erlösung des ganzen Menschengeschlechts durch Christus zahllose Menschen verloren gehen. Dieses aber, so lehrte er, geschehe lediglich nach-

---

[110]) Theses p. 9 (19).

[111]) P. 15 (57). Diese Hubersche ἀνακεφαλαίωσις πάντων unterscheidet sich von der ἀποκατάστασις πάντων, von deren Annahme Huber weit entfernt war, materiell dadurch, daß sie nur alle Menschen, für die allein Christus gestorben war, nicht aber auch den Teufel umfaßte.

[112]) P. 14 (48). 15 (52). [113]) P. 15 (54). [114]) P. 15 (56).

träglich, und zwar durch ihre eigne Schuld und durch den Betrug des Teufels, dem sich solche Sünder von neuem unterwerfen[115]). Dadurch nämlich, daß sie ihr durch Christus bereitetes Heil und Gottes Willen sie zu retten vernachlässigen und verachten, machen sie sich selbst zu *reprobi* und werden wieder aller ihrer Sünden schuldig, so daß sie die Hölle verdienen und ewig verdammt werden[116]). Also geht denen, die dem Evangelium und den himmlischen Rettungsabsichten nicht gehorchen, die zuvor auch auf sie sich erstreckende Wirkung des Versöhnungswerkes Christi wieder verloren und wird wegen ihres Unglaubens für sie überhaupt unwirksam[117]). So aber wird ihnen dieser, obwohl sie aus ihm bereits erlöst waren, zur einzigen Ursache ihrer Verdammnis[118]). Gerade daraus nämlich, daß sie in Sünde fallen, nicht mehr erneuert werden und Christum wieder kreuzigen (Heb. 6, 6), ergibt sich der Rückschluß, daß sie zuvor im Glauben gestanden hatten, erneuert gewesen waren und daß Christus auch für sie gekreuzigt war[119]). Christus also hat sein Blut auch für die vergossen, die dann diese Gnade verlieren und nun wiederum zu Grunde gehen[120]). Sie aber sind Abtrünnige der Erlösung und des Heils, dessen auch sie teilhaft gewesen waren, bis sie durch ihren Abfall vom Glauben aus ihm wieder herausfielen[121]). Aus der Gnade fallen kann indessen niemand, der sie nicht zuvor empfangen gehabt hätte oder für den sie nicht bestimmt gewesen wäre[122]).

Andererseits würde jedoch, da Christus den Kopf der Schlange zum Heile des ganzen Menschengeschlechts zertreten hat, der Satan auf keinen Menschen mehr ein Recht haben, wenn alle durch ihren Glauben in dem ihnen von Christus wiedererlangten Heile beharrten[123]). Also kommt es darauf an, daß man glaubt, oder man ist vergeblich befreit und fällt wieder aus der Gnade[124]). Denn auf Grund der Erlösung hat Gott, damit sich die einzelnen Menschen die Wohltat des ewigen Lebens aneigneten, in der ganzen Welt zu verkündigen geboten, daß die Glaubenden selig, die Ungläubigen der Verachtung jener Erlösung und zugleich aller ihrer andern Sünden schuldig werden[125]). So gibt es ein gewisses, unzweifelhaftes und beständiges Heil; doch ist dieses nur denen zu eigen, die durch den Glauben in Christo bleiben und sich das Wort von

---

[115]) P. 16 (59). [116]) P. 42 (155). cf. 144 (527). [117]) P. 38 (140).
[118]) P. 51 (187). [119]) P. 53 (194). cf. 64 (235. 237).
[120]) P. 55 (206). cf. 56 (210). [121]) P. 69 (249). [122]) P. 71 (255)
[123]) P. 14 (47). [124]) P. 21 (82). [125]) P. 51 (187).

der über alle Menschen sich erstreckenden allgemeinen Gnade nicht wieder entreißen lassen[126]). Die Mittel aber, durch die Gott beständig und wahrhaftig diese Beharrlichkeit im Glauben spenden will, sind die anhaltende Ausübung des Worts und der Predigt. Denn durch sein Wort erregt und erleuchtet uns Gott dazu, daß wir seinem Worte nachdenken und an ihn unsre Bitten richten können[127]). So lange man also von Gottes Wort nicht abweicht, hat der Glaube in diesem seine Energie. Denn Gott hat denen, die nach seinem Worte dürsten, dessen und seines heiligen Geistes ganze Fülle verheißen. Diese aber fühlen wahrhaft und wirksam in sich alle, die an dem Worte hangen, und sie erfahren die durch das Wort in ihre Herzen ausgegossene Liebe Gottes[128]). So hängen Wort und Glaube eng miteinander zusammen; denn wie geartet und wie dauernd das Wort ist, so ist dies auch der Glaube, der dadurch gespeist, genährt und erhalten wird und daher sein Leben und seine Beseelung gewinnt[129]). Alles Beharren im Glauben also hängt davon ab, daß man in sich Gott seine Gnade auswirken läßt und dieser Kraft zum Heile nicht durch eigne Widersetzlichkeit Widerstand bietet. Dazu aber ist auch jeder imstande. Denn es steht in eines jeden freiem Belieben, daß er zum Worte hinläuft, sich hinsetzt, um es zu hören, zu lesen, darüber nachzudenken und sich in ihm zu üben. Eben dies aber fordert auch der barmherzige Gott von uns; und wer es eifrig tut, braucht nicht zu fürchten, daß er aus der Gnade falle[130]).

Die Erlösung hat Huber vorwiegend retrospektiv als Aufhebung des durch Adams Fall über die ganze Menschheit hereingebrochenen Verderbens zu würdigen versucht und ihre fortdauernden Gegenwartswirkungen zur Begründung des christlichen Glaubens insofern wesentlich eingeschränkt, als er dessen Entstehung im letzten Grund nicht von einem göttlichen Einfluß, sondern von menschlichen Willensentscheidungen abhängig dachte. Daß freilich der Glaube seinen Inhalt, seine Nahrung, sein Fortschreiten und seine Erhaltung allein dem Worte Gottes verdanke, nahm er wie alle übrigen Lutheraner an. Insofern kam es auch ihm darauf an, daß die Gläubigen sich der Sündenvergebung und der Gewißheit ihres Heils im Vertrauen auf die die Erlösung voraussetzenden göttlichen Gnadenverheißungen bemächtigen und daß vor allem den angefochtenen Gewissen der Trost des Evangeliums

[126]) P. 145 (534). [127]) P. 145 (535). [128]) P. 146 (538).
[129]) P. 146 (539). [130]) P. 226 (781); vgl. bei Schweizer S. 545f.

uneingeschränkt dargeboten werde. Diese Auffassung schließt als ihren negativen Hintergrund die Anerkennung der allgemeinen Sündhaftigkeit nicht nur der Ungläubigen, sondern auch der Gläubigen in sich ein. Unter dieser Voraussetzung aber stellt Huber, indem er sich auf 1. Joh. 2, 1 beruft[131]), die auf Grund der Erlösung den Gläubigen widerfahrende Vergebung der ihnen bewußten Sünden als eine überaus einfache Sache dar. Denn es bedarf dazu eben nur des Glaubens eines jeden an die auch ihm persönlich geltenden allgemeinen Gnadenverheißungen.

Anders verhält es sich mit der eigentlichen Sünde, die als solche Verdammnis wirkt. Das ist die Sünde des Unglaubens, durch die man von der Gnade abfällt, indem man Gottes Wort sei es von vornherein oder erst nachträglich verschmäht. Gleichwohl steht auch solchen Sündern, wenn sie Reue empfinden und nach dem Heile dürsten, der Rückweg zu Gott offen[132]). Wer sich aber nicht bekehrt, ist selbst daran schuld und zieht sich das wohlverdiente Verderben zu. Entscheidet man sich nun in dieser Richtung, so begeht man das *peccatum reproborum irremissibile*[133]) und hat dessen Folgen zu tragen. Diese Sünde der Ungläubigen aber hat Huber, indem er sie durchaus indeterministisch auffaßte, nicht auch mehr in einen Zusammenhang mit der Erbsünde gebracht, die andererseits immerhin mittelbar als die Voraussetzung der leicht vergebbaren Sünden der Gläubigen erscheint. Vielmehr stellt jene sich als eine durchaus aktuelle Willensentscheidung dar, und es ist nicht unmöglich, daß auf diese Auffassung Hubers irgendwie Zwinglis spätere Lehre von der Sünde von Einfluß gewesen ist. Die Sünde des Unglaubens selbst aber ist von gleicher Art, Schwere und Verderblichkeit wie die Sünde Adams und unterscheidet sich von dieser nur durch den geringern Umfang ihrer Wirkungen. Denn sie schadet bloß dem einzelnen Ungläubigen, während Adam als der allgemeine Verderber des ganzen Menschengeschlechts auch alle seine Nachkommen in die Folgen seines Sündenfalles verstrickt hat. Aber diese Fehlentwicklung ist durch Christi Tod auch wieder für das ganze Menschengeschlecht rückgängig gemacht worden, und daraufhin ergeht das Angebot des Heiles an alle Menschen, um für sie wirksam zu werden, wenn sie es nur auch annehmen und sich ihm nicht widersetzen. Daher stehen von vornherein auch diejenigen, die sich nachher für den Unglauben entschei-

[131]) P. 35 (130). 36 (134). [132]) P. 146 (540). cf. 228 (787).
[133]) P. 73 (264).

den, unter der Wirkung der allgemeinen Erlösung des gesamten Menschengeschlechts. Durch ihren Unglauben aber fallen sie zurück in den Zustand, den Christus durch seinen Tod eben aufgehoben hat.

Ähnlich hatte schon Flacius das Herausfallen aus der allen Getauften von vornherein mitgeteilten göttlichen Gnade aufgefaßt[134]). Aber er hatte es als selbstverständlich angenommen, daß alle Getauften durch jegliche Sünden aus der Gnade fallen und sich dieser durch immer wieder neue Bekehrungen auch wieder von neuem bemächtigen müssen. Huber dagegen, der nicht jede Sünde, sondern nur die der Ablehnung des Gotteswortes für einen Abfall von der Gnade hielt, redet durchweg so, daß die Gläubigen als solche vielmehr am Worte Gottes festhalten und insofern im Glauben und damit im Heil beharren, mögen auch sie Anfechtungen des Satans erfahren und für ihre sittlichen Verfehlungen immer wieder der Sündenvergebung bedürfen. Diese Auffassung ist die Folie, von der sich die Unzugänglichkeit oder der Abfall der Ungläubigen um so schroffer abhebt. Zugleich aber stellt sich das Beharren im Glauben als der normale Zustand dar, der der Allgemeinheit der Wiederherstellung des gesamten Menschengeschlechts durch Christi Erlösungswerk entspricht. Dagegen erscheint der selbstgewollte Ausschluß der Ungläubigen aus dessen Wirkungsbereich als eine Abnormität, die verdientermaßen um so strafwürdiger und verdammlicher ist, je leichter sie sich mit etwas gutem Willen hätte vermeiden lassen. In jedem Falle aber findet die Entscheidung über den Glauben oder den Unglauben der einzelnen Menschen erst in der Zeit ihres irdischen Lebens statt. Voran geht diesem von Gottes Seite her allein die ernstliche, weil durch Christi Erlösungswerk bewährte Absicht, alle Menschen zum Heile zu führen, wenn sie ihr nicht selbst widerstreben.

Von diesen Anschauungen aus nahm Huber nun auch Stellung zu der Frage nach der Prädestination. An sich hätte eine Lehre von dieser in seiner Theologie ganz wohl überhaupt fehlen können, ohne daß deren Grundgedanken deshalb zu kurz gekommen wären. Daß er dann dennoch das Thema von der Erwählung sogar mit besonderer Beflissenheit behandelte, dazu nötigte ihn lediglich sein überzeugungsvoller Abscheu gegen die reformierte und weiterhin

---

[134]) S. Bd. 2, S. 446.

auch gegen die orthodoxe lutherische Auffassung von der Prädestination. So stellt seine Lehre von dieser immerhin doch nur ein sekundäres Element in seiner theologischen Gesamtanschauung dar.

Von vorn herein nun stand für Huber fest, daß die erst im Verlauf der Zeit eintretende Sonderung der Menschen in Gläubige und Ungläubige, Gotteskinder und Verdammte nicht schon zum Inhalt eines vorzeitlichen Ratschlusses Gottes gemacht werden dürfe. Vielmehr erschien ihm eine solche Annahme als die schwerste Lästerung gegen Gott und das Blut seines Sohnes, sowie sie nur aus dem Rachen des höllischen Drachen und dem Acheron selbst hervorgehen könne[135]). Denn mögen sich die Calvinisten drehen und wenden, wie sie wollen: mit ihrer Annahme, daß Menschen, ohne aus sich selbst heraus bereits einen Grund für ihre Verwerfung darzubieten, durch Gottes Urteil und Anordnung verworfen werden, machen sie tatsächlich Gott zum Urheber der Sünde[136]). Etwas häßlicheres, schimpflicheres und frevelhafteres aber kann auch von allen Teufeln nicht erdacht werden, mag man es nun offen aussprechen oder aus Scheu vor der Gehässigkeit dieser Ansicht nur mit verhüllenden Worten umschreiben[137]). Löblicher als die Calvinisten war immerhin Zwingli, der doch wenigstens ohne Umschweife Gott für *exlex* erklärte, und heiliger als sie die Manichäer, die zwei Prinzipien annahmen, um dem von Natur guten Gott nicht den Ursprung des Bösen und überdies die Freude am Verderben seiner Geschöpfe zuschreiben zu müssen[138]). Aber Gott hat vielmehr alle Menschen ohne Ausnahme in seinem geliebten Sohne geliebt[139]). Daher widersprechen sich auch nicht sein verborgener und sein offenbarer Wille, sondern sie sind einander völlig gleich. Denn verborgen heißt Gottes Wille nur, bevor er kundgetan ist; sobald er aber offenbar wird, heißt er Gottes Wort oder die Offenbarung aus dem Schoße des Vaters (1. Joh. 1, 18)[140]). Daher ist Gott auch nicht doppelzüngig, wozu ihn die Calvinisten machen[141]). Und ebensowenig waren es Krokodilstränen, mit denen Christus die Herzenshärtigkeit des Volks von Jerusalem beweint hat[142]).

Wie nun aber lehrte Huber über die Erwählung selbst, da er doch deren reformierte und später auch ihre lutherische Auffassung aufs ungestümste ablehnte? Er stellte fest, daß das Wort Erwäh-

---

[135]) P. 42 (156). [136]) P. 40s (149. 150). [137]) P. 41 (151. 152).
[138]) P. 41s. (153. 154). [139]) P. 42 (157). [140]) P. 26 (103a).
[141]) P. 88 (314). 92 (329). [142]) P. 90 (321).

lung in der heiligen Schrift teils im generellen, teils im speziellen Sinne gebraucht werde[143]). In jener weitern Bedeutung genommen umfaßt es wie auch das Wort *ecclesia* alle, die durch das allgemeine Gnadenangebot des Gottesworts zum Reiche Gottes berufen werden[144]). Sein engerer Sinn jedoch ist nicht auch vom Standpunkt Gottes aus zu verstehen, wie wenn Gott unter Übergehung anderer zu Gunsten derer, die im Glauben himmlische Güter dauernd genießen sollen, einen besondern Ratschluß gefaßt hätte. Sondern seine spezielle Bedeutung ergibt sich von der Seite der Menschen aus gesehen, die sich Gottes allgemeine Gnade aneignen[145]). In diesem Sinne aber besagt die Erwählung im engeren Sinne nur, daß das Heil der Gläubigen aus keiner andern Quelle, keinem andern Ratschluß und Urteil, keiner andern Wahl und Liebe entstamme, als die allgemeine Erwählung des ganzen Menschengeschlechts[146]). Diese weitere Bedeutung des Wortes dagegen bringt zum Ausdruck, daß Gott das ganze Menschengeschlecht, das nach dem Falle Adams verloren gegangen wäre, zu Gnaden angenommen, aus seinem Elend und schrecklichen Zusammenbruch herausgezogen, es sich angeschlossen und insofern erwählt habe, damit er seine Gnade und Barmherzigkeit gegen es bekunde[147]). Insofern aber haben die Begriffe *reprobi* und *electi* zunächst ganz denselben Umfang. Denn *reprobi, maledicti, sub ira Dei, hostes Dei* sind alle, für die Christus gestorben ist. Und ebenso sind wieder diese alle in Christus erwählt. Aber von ihnen behalten den Namen Erwählte, der nun erst seinen engern Sinn gewinnt, allein die, welche Christus im Glauben umfassen, während die Ungläubigen ihn verlieren und von nun an *condemnati, reprobati, abjecti, in quibus manet ira Dei*, heißen[148]). Denn diese machen, indem sie sich vom Gotteswort lossagen, Gott zum Lügner und die Erwählung, die sie ursprünglich mit den Gläubigen gemeinsam hatten, für ihre eigne Person hinfällig[149]).

Wenn aber so eine Anzahl von Menschen aus Gottes Gnade wieder herausfällt, so hat sich Gott darum doch nicht etwa bei seiner Erwählung getäuscht. Denn er weiß[150]) von Ewigkeit her, welche Menschen dereinst seine Gnade annehmen und darin beharren und welche dies nicht tun werden. Aber er hat seine Erwählung nicht absolut beschlossen, sondern in seinem Sohne dahin bestimmt,

[143]) P. 210 (733). [144]) P. 211 (734). [145]) P. 211 (735).
[146]) P. 227 (783); vgl. bei Schweizer S. 539. [147]) P. 216 (750).
[148]) P. 227 (782 nota). [149]) P. 227 (784). [150]) P. 228 (786).

daß, die an diesen glauben, gerettet, die nicht glauben, verdammt werden sollen. Bestände nun keine solche Bedingung, sondern statt ihrer ein absolutes *beneplacitum* Gottes, ohne Rücksicht auf Glauben oder Unglauben einige zu retten, dann freilich könnte aus der Zahl dieser Prädestinierten überhaupt niemand verloren gehen. Aber Gott hat seiner allgemeinen Erwählung jene Bedingung eingefügt, dergemäß viele, weil sie nicht glauben, verdammt und viele, weil sie glauben, gerettet werden[151]). Wer nun im Glauben beharrt oder nach zuvorigem Abfall vor seinem Lebensende zu Christus zurückkehrt, der kann weder zum ewigen Verderben verführt, noch aus Christi Händen gerissen werden, sondern der bleibt auf ewig in Gottes Armen und Schutz. Das ist der sichere und unerschütterliche Anker des Heils, der auch jeden Zweifel darüber ausschließt, ob man in das Buch des Lebens, d. h. in Christus selbst, eingeschrieben sei[152]). Denn dies sind eben die Erwählten im engern Sinne, die im Glauben beharren. Nach Ps. 69, 29 aber sind andere, deren Namen zuvor auch in dem Buche des Lebens gestanden hatten, aus ihm wieder getilgt worden[153]). Und eben von diesen ist auch Apok. 17, 8 als von solchen die Rede, die sich selbst durch ihren Unglauben aus dem Lebensbuch ausstreichen und der Wohltat des Erwähltseins berauben. Die Angehörigen beider Gruppen von Menschen aber kennt Gott seit Ewigkeit. Doch ist dieses Vorherwissen Gottes kein Dekret und keine fatalistische Prädestination, durch die ein Teil der Menschen von der Erlösung des Menschengeschlechts durch Christus im voraus ausgeschlossen worden wäre[154]). Eine partikulare Erwählung im reformierten Sinne lehnt also Huber immer wieder aufs heftigste ab. Dagegen erklärt[155]) er solche partikulare Aussagen für berechtigt, in denen es mit individueller Zuspitzung der allgemeinen Gnadenverkündigung heiße: dir, Petrus, dir, Johannes, sind deine Sünden vergeben. Denn andererseits blickt der Glaube[156]), der solchen Zuspruch erfährt, gar nicht auf partikulare Verheißungen, er ergreift und begehrt sie nicht. Sondern um nicht zu verdorren und unterzugehen, bedarf er vielmehr nur des allgemeinen Gnadenangebots.

9. Unter den Lutheranern war der eifrigste Gegner Hubers Ägidius Hunnius, der aus der vor allem durch Brenz und Andreae vertretenen württembergischen Theologenschule hervorgegangen war. In den meisten Stücken stand er denn auch im Sinne von Andreae

[151]) P. 228 (787). [152]) P. 228 (788). [153]) P. 268 (918).
[154]) P. 269 (919). [155]) P. 22 (84). [156]) P. 21 (83).

auf dem Boden der Konkordienformel. Indem er nun deren Auffassung von der Prädestination, wenn auch unter Abschwächungen, aufrecht zu erhalten suchte, war er sich dessen bewußt, zwischen den Extremen des Calvinismus und des Huberschen Universalismus eine mittlere Richtung zu verfolgen[157]). In diesem Streben ging er mit großer Bestimmtheit von dem Grundgedanken aus, daß die Erwählung in Christo begründet und insofern zugleich durch eine von Gott herrührende Ordnung fest begrenzt sei[158]). So gibt es keine absolute Prädestination, sondern nur eine *electio ordinata;* und diese besteht darin, daß Gottes ewiger Ratschluß mit seiner Ausführung in der Rechtfertigung und der Seligmachung aufs genaueste übereinstimmt. Nach der in den lutherischen Kirchen und Schulen bisher geltenden Regel nämlich hat die Erwählung ganz dieselben Ursachen wie die Rechtfertigung: Gottes Gnade, Christi Verdienst und den Glauben, sofern er beides ergreift[159]). Dadurch aber ist eine ganz bestimmte τάξις *mediorum salutis*[160]) oder ein *ordo* begründet, den Gott zur Rettung der Menschen zu beobachten sich vorgesetzt hat. Deshalb ist diese Ordnung auch in Gottes Erwählungsdekret selbst bereits eingeschlossen zu denken[161]), da sie die Anfänge, die Mittel und das Ziel des Heils umschließt[162]). Dann aber ist auch schon der Glaube, obwohl er erst im Verlauf der Zeit durch den Gebrauch der Mittel zum Heil in der Kraft des heiligen Geistes entzündet wird, von Ewigkeit her Gottes Vorherwissen und Prädestination unterworfen[163]). Zugleich hat Gott seit Ewigkeit bei sich beschlossen, welche Menschen er tatsächlich selig machen, d. h. bekehren, rechtfertigen und zum Heil führen wollte. Und eben hierin besteht sein Prädestinationsratschluß selbst[164]).

Aus diesen Grundsätzen ergab sich für Hunnius ohne weiteres die Ablehnung des Huberschen Universalismus. Zwar erkannte auch er, indem er Christus für alle Menschen gestorben sein ließ[165]), den universellen Charakter der Erlösung an und betonte die allgemeinen Verheißungen[166]). Aber, so macht er geltend[167]), wenn es richtig wäre, von hier aus auch auf eine unterschiedslose Erwäh-

[157]) Aeg. Hunnius, Articulus de providentia Dei et aeterna praedestinatione seu electione filiorum Dei ad salutem (1597). Witebergae 1605. fol. a 2 v. p. 98. [158]) Ibidem fol. 98. 105. 264. cf. 295.
[159]) P. 274. 383. [160]) P. 105. 264. 456. 473.
[161]) P. 265. 325. 452. [162]) P. 310. cf. 464. [163]) P. 275. 407.
[164]) P. 308. [165]) P. 104s. 264. [166]) P. 312. 320s. 472s.
[167]) P. 443.

lung aller gläubigen und ungläubigen Menschen zu schließen, dann würde ebenso auch eine unterschiedslose Rechtfertigung und Seligmachung aller dieser Personen angenommen werden müssen. Ohne den Glauben jedoch und seine Anrechnung wird niemand gerechtfertigt. Dann aber sind nicht auch Ungläubige, sondern nur diejenigen erwählt, die diesen Rechtfertigungsglauben haben werden. Denn die von Huber ins Feld geführte ἀνακεφαλαίωσις durch Christus ist ebenso das Fundament der Rechtfertigung wie das der Prädestination[168]). Von den Voraussetzungen der Lutheraner aus war diese Schlußfolgerung gegen Hubers Universalismus durchaus konsequent. Sie bringt aufs deutlichste zum Ausdruck, was man darunter verstand, wenn man Melanchthon folgend die Prädestination lediglich *a posteriore* zu erfassen suchte, wie dies auch Hunnius als seine Aufgabe bestimmte[169]). Auch so aber gehört schon der Glaube in das Mysterium der Erwählung hinein, nicht zwar als eine *causa meritoria*, um deren willen Gott jemanden erwählte, sondern als *causa instrumentalis*, sofern der Glaube die Gnade des erwählenden Gottes und Christi im Evangelium dargebotenes Verdienst ergreift[170]). Denn da der Glaube eine Gabe Gottes ist, so kommt auch nicht ihm das Verdienst an der Erwählung zu, sondern allein Christo. Gott nämlich bewirkt nicht nur den Glauben selbst, sondern kommt auch allem unsern Laufen, Versuchen und Wollen bei dem äußern Gehör des Wortes zuvor, indem er dieses verkündigen läßt und dadurch erfolgreich bewirkt, was durchaus nicht in unsrer eignen Macht liegt[171]).

So erscheint die Priorität der Predigt als des eigentlich wirksamen göttlichen Gnadenmittels vor dem Glauben, der ihr Hören voraussetzt, grundsätzlich durchaus gesichert. Gleichwohl lehrt Hunnius nun weiter in derselben Weise indeterministisch wie Huber. Er unterscheidet[172]) einen *duplex auditus verbi*. Ein inneres Hören nämlich ist die Zustimmung des Herzens und der Gehorsam des Willens. Diese Leistungen stehen nicht in unsrer Macht, sondern werden in uns infolge des äußern Hörens des Gottesworts hervorgebracht. Das äußere Hören aber ist als solches von dem freien Gebrauch der Kräfte des menschlichen Willens abhängig. Denn auch der nicht

---

[168]) P. 454. cf. 462s. [169]) P. 100. [170]) P. 272. [171]) P. 280.
[172]) P. 237s. Vgl. dazu auch die Auszüge aus Hunns Articulus de libero arbitrio sive humani arbitrii viribus, Rostochii 1598, bei Schweizer S. 572ff.

wiedergeborene Mensch vermag die *paedagogica disciplina* oder den äußern Gehorsam gegen das kirchliche Amt zu leisten, indem er nach eignem Belieben in die Kirche gehen oder sie meiden und der Predigt zuhören oder ihr unaufmerksam beiwohnen kann. Ja er ist sogar dazu imstande, sie mit einem gewissen Eifer zu hören. und über sie nachzudenken oder je nachdem auch sie zu verachten. Zu Christus zu kommen, steht zwar nicht in der Macht des menschlichen freien Willens, sondern ist ein freies Geschenk des Vaters, der nach Joh. 6, 44 dazu zieht[173]). Doch fragt es sich, wer die sind, die der Vater zu Christus ziehen will. Darüber aber darf man sich nicht, wie die Calvinisten, auf Grund eines geheimen göttlichen Dekrets irgendwelchen Mutmaßungen hingeben. Denn Christus selbst lehrt gleich schon in V. 45, daß jeder, der vom Vater her gehört und gelernt hat, zu ihm komme. Den Vater aber hat, wer Christum hört, von dem es bei Mt. 17, 5 heißt: diesen hört. Und nach Lc. 10,16 hört Christum, wer seine von ihm zur Predigt entsandten Jünger hört. Durch dieses Hören also will nach Röm. 10,17 der Vater wirksam sein oder durch das verkündigte und gehörte Wort diejenigen zu Christus ziehen, die dieses Heilsmittel gebrauchen. So hängt denn auch nach Hunnius die Entscheidung darüber, wer glauben wird, von der freien Bereitwilligkeit der einzelnen Menschen zum empfänglichen Hören der Predigt ab, mag diese dann auch materiell allein den Glauben geben und erhalten. Ebenso fällt umgekehrt die Schuld daran, daß jemand nicht hören will und daher ungläubig bleibt, lediglich ihm selbst zu[174]).

In dieser indeterministischen Auffassung des über Heil und Verderben entscheidenden Moments stimmen also Hunnius und Huber völlig mit einander überein. Auch darin befinden sie sich im Einklang, daß, da Gott mit vollem Ernst das ewige Heil aller Menschen ohne Ausnahme erstrebe[175]), die partikulare Sonderung zwischen den *electi* und den *reprobi* nicht von Gott, sondern allein von den Menschen abhange[176]). Aber darin unterscheiden sich die Ansichten beider, daß Huber diese Sonderung nur als eine nachträglich im Laufe der Zeit eintretende Scheidung der zunächst durchweg erwählten Menschen in erwählt bleibende Gläubige und in ihre Erwählung wieder verlierende Ungläubige oder *reprobi* auffaßt; während Hunnius dasselbe Ergebnis der menschlichen freien Willensentscheidungen in die Ewigkeit hineindenkt und

[173]) P. 249 s. [174]) P. 240. 383. [175]) P. 104. 268.
[176]) Fol. d. 3; p. 324. 408.

unter dem Gesichtspunkt der göttlichen *praescientia* in die Zeit vor der Weltschöpfung zurückverlegt.

Um nun diese Anschauung durchführen zu können, griff Hunnius auf die alte zuerst bei Chrysostomus vorkommende[177]) Unterscheidung des Damasceners zwischen Gottes *voluntas antecedens* und *consequens* zurück[178]). Unter jenem frühern göttlichen Willen verstand er Gottes Wunsch, allen Menschen das ewige Heil zuzuwenden und sie durch den Glauben an Christus als den Erlöser der ganzen Welt selig werden zu lassen. Gottes *voluntas consequens* jedoch blickt darauf, ob die Menschen auch wirklich sein Wort hören und ihm glauben oder ob sie es nicht hören und ihm nicht glauben werden. Demgemäß fällt denn auch sein Beschluß aus, diejenigen zur Seligkeit zu führen, die gläubig sein werden. Die *voluntas consequens* setzt also Gottes Vorherwissen des Glaubens und des Unglaubens der einzelnen Menschen voraus und ist daher von Gottes *praescientia* abhängig, während seine *voluntas antecedens* durch diese noch gar nicht beeinflußt ist. So aber fallen Gottes Voraussicht und seine Prädestination doch nicht durchweg miteinander zusammen. Vielmehr ist die calvinistische Ansicht, die beide stets mit einander verbunden sein läßt, wegen ihrer deterministischen Konsequenzen abscheulich und frevelhaft[179]). Dagegen besteht die göttliche *praescientia* nur in der *simplex cognitio rerum*, insbesondere in dem Vorherwissen aller guten und bösen Handlungen der Menschen. Als ein solches indifferentes Wissen jedoch ist sie auch niemals deren Ursache[180]).

Aber freilich, von Gottes Präszienz kann man nach Hunns Ansicht im Grunde gar nicht im eigentlichen Sinne, sondern nur κατ' ἀνθρωποπάθειαν reden[181]). Denn er folgte Brenz[182]) auch in der spekulativen Annahme, daß es in Gottes Augen überhaupt keine Zeitunterschiede gebe. Vielmehr ist die ganze unbegrenzte Ewigkeit für Gott nur wie ein Augenblick, ein unteilbarer Punkt, ein unzerreißbares Jetzt. Doch vermögen wir es nicht zu fassen[183]), wieso dem Gott, der nach dem Zeugnis der Schrift außerhalb aller Zeit die Ewigkeit bewohnt, alles gegenwärtig und nichts künftig ist. Könnten wir dies verstehen, dann freilich wäre die Darlegung des Geheimnisses der Erwählung leichter. Immerhin läßt sich soviel behaupten, daß Gott vielmehr Glaubende zum Heile

[177]) Cf. J. Gerhard, Loci theologici. Ed. Cotta, t. 4. p. 169a.
[178]) Fol. a 3; p. 117. cf. 474. [179]) P. 44. 319. [180]) P. 94.
[181]) P. 4s. [182]) S. o. S. 77. [183]) P. 286s.

bestimmt, als daß er erst künftig Glaubende dazu vorherbestimmte; auch kennt er sie vielmehr, als daß er sie vorherwüßte. Dennoch bleibt diese ausdrücklich vorbehaltene Auffassung für Hunns Theorie selbst ohne Folgen, da er in deren Zusammenhang doch nicht umhin kann, sich der zugegebenermaßen anthropomorphistischen Vorstellung von Gottes Präszienz immer wieder zu bedienen. Hätte er es nämlich mit deren spekulativer Beanstandung wirklich ernst genommen, so hätte er aus der Zeitlosigkeit des göttlichen Wissens auch nur auf die Unverbindlichkeit der mit dem Schema der zeitlichen Sukzession unlösbar verbundenen Prädestinationsvorstellung überhaupt schließen und so allerdings ein sehr leistungsfähiges Mittel gewinnen können, um dem partikularistischen Prädestinatianismus seiner reformierten Gegner gefährlichen Widerstand zu bieten. Aus biblizistischen Gründen aber blieb Hunnius an den Prädestinationsgedanken gebunden. Und, wie er aus gleichen Gründen diesen aufs zäheste gegen Hubers Wegdeutungsversuch aufrecht erhielt, so argumentierte er auch gegen die Reformierten vor allem nur aus der heiligen Schrift, mochte er auch mit Stellen wie Prov. 16, 4; Röm. 9, 21 nur durch recht fragwürdige Auslegungen fertig werden[184]).

So bleibt es denn doch einfach dabei, daß nach der Lehre von Hunnius Gott den Glauben sowohl wie den Unglauben der Menschen vorhersieht. Und daraufhin faßt er mit seiner *voluntas consequens* auch erst seinen Prädestinationsbeschluß. Dieser aber ist nun im Unterschiede von der ganz indifferenten Voraussicht Gottes die eigentliche Ursache des Heils der Erwählten[185]). Das Wort *praedestinare* nämlich schließt, wie Hunnius meint[186]), in der heiligen Schrift niemals auch eine Reprobation als die Bestimmung eines Teils der Menschen zum Untergang in sich ein. Vielmehr ist es in ihr stets nur *in meliorem partem* von der Erwählung zum Heile zu verstehen. Also ist es mit dem Worte *eligere* durchaus gleichbedeutend[187]). Die Prädestination selbst aber fällt als *species* unter das *genus* der göttlichen *providentia*[188]). Denn diese, die sich im allgemeinen auf alle Dinge richtet, spezialisiert sich in ihr als Fürsorge für das dauernde Heil derjenigen Menschen, die nicht nur glauben, sondern in ihrem Glauben auch beharren werden. Und das nun sind zugleich die von Gott seit Ewigkeit Erwählten. Außer diesen gibt es allerdings nach Lc. 8, 12 ff. auch bloße

[184]) P. 119. 132ss. [185]) P. 94. 287. [186]) P. 97.
[187]) P. 92s. 95. [188]) P. 90. 541. 555.

Zeitgläubige, die zwar einen gewissen, aber doch keinen vollen Anteil an der Erwählung haben und, da sie nicht bis ans Ende beharren, von ihrem Glauben wieder abfallen[189]).

Unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Präszienz ferner gibt es einen *certus numerus electorum*[190]). Denn die Zahl derer, die gerettet werden, kann Gott nicht unbekannt sein. Andererseits ist jedoch der *coetus electorum hominum* in der Welt nicht, wie die Calvinisten meinen, auf eine bestimmte, in Gottes absolutem Ratschluß genau vorgesehene Zahl festgelegt, so daß er sich nicht auch vermehren oder vermindern könnte.

10. Huber und Hunnius haben beide gemeint, sich mit der Konkordienformel im Einklang zu befinden. Beide aber sind, nur in verschiedener Richtung, über deren Lehre hinausgegangen: Huber, indem er unter Veränderung ihres Begriffs von der Erwählung diese sich auch auf die künftig vom Glauben abfallenden Menschen erstrecken ließ; Hunnius, indem er die Erwählung der Gläubigen von dem göttlichen Voraussehen ihres künftigen Glaubens abhängig dachte, aber alle Erwählten unfehlbar auch das ihnen bereitete Heil gewinnen ließ. Huber beurteilte[191]) diese Auffassung dahin, daß sie entweder in Folge der Annahme einer *praevisa fides* zum Pelagianismus oder vermöge der Einschränkung des Erwählungsbegriffs auf den glaubenden Teil der Menschen zum Calvinismus führe. Hunnius dagegen war es unerträglich, daß Huber dem Begriff der Erwählung nicht denselben, sondern einen sehr viel weitern Umfang gab, als dem der Rechtfertigung und der Seligmachung. Und doch sind diese Gegensätze zwischen Huber und Hunnius nur Verschiedenheiten in der begrifflichen Ausprägung einer im Grunde gleichartigen religiösen Auffassung. Das hat auch Hütter schon gesehen, wenn er über Huber urteilte[192]), „seine meinung darinnen sey gewißlich besser als sein ausdruck, und wer zwischen der liebe, beruffung und wahl Gottes keinen unterschied machen könne, der werde *Huberi* meinung alsbald beyfallen, seine verdammung vor unrecht erkennen und die Meiß-

---

[189]) P. 253. 557s. [190]) P. 560. [191]) Vgl. Schweizer a. a. O. S. 535.

[192]) Zitiert nach G. Arnold, Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie. 1699. Bd. 2 S. 370. Auch J. Gerhard (Loci theologici, ed. Cotta t. 4 p. 231b § 204) urteilt über Hubers Universalismus: His et forte pluribus modis propositio de universalitate electionis explicari et ad bonum sensum reduci potest, sed scriptura hoc termino non utitur in ulla ex praedictis significatione.

nischen Kirchen und Lehrer mit einem schweren vorurtheil beladen, wie schon ihrer viel thäten".

Im Gegensatz jedenfalls zu der reformierten Lehre erscheinen Hubers und Hunns Ansichten trotz ihrer theologischen Verschiedenheit als gleichgerichtete universalistische Gedankengebilde, deren Gegenteil in dem partikularistischen Prädestinatianismus vorliegt. Und diese reformierte Anschauung nun empfanden die Lutheraner aller Richtungen je länger je mehr geradezu als das Widerspiel ihrer teuersten Überzeugungen und Überlieferungen, sowie sie im Zusammenhange ihrer Lehren von der Rechtfertigung allein durch den Glauben und von dessen Herkunft aus der gleichermaßen allen dargebotenen Predigt des Gottesworts ihren sichern Grund und ihren festen Halt hatten. Die beiden Gegner aber, Huber und Hunnius sind es gewesen, die durch ihre im einzelnen zwar einander widersprechende Arbeit an der Prädestinationslehre ihren Zeitgenossen doch den gemeinsamen, sehr viel einschneidendern Gegensatz zwischen dem universalistisch gesinnten Luthertum und dem partikularistischen Calvinismus aufs deutlichste zu Gemüte führten. Und nun erst tritt dieser tiefgreifende Unterschied zu den ältern konfessionellen Streitpunkten der Abendmahlslehre und der Christologie als ein gleich gewichtiges, ja sogar immer stärker überwiegendes Trennungsmoment hinzu. Das aber war zuvor so lange noch nicht möglich gewesen, als die Lutheraner im Gegensatz zu dem philippistischen Synergismus ein Festhalten an Luthers Schrift *de servo arbitrio* für unumgänglich hielten. Nachdem jedoch die Konkordienformel den Synergismus erfolgreich abgewehrt zu haben schien, fehlte es den orthodoxen Lutheranern weiterhin überhaupt an durchschlagenden Motiven, sich ihren Universalismus durch die Erinnerung an Luthers deterministische Weltanschauung einschränken zu lassen. Genug, daß in der Lehre von den Gnadenmitteln des heiligen Geistes und deren unmittelbarer Wirkung, dem Glauben, ein Determinismus allein der göttlichen Gnade festgelegt und voll gesichert erschien. Um aber dieses Erbe der Reformation Luthers aufrecht zu erhalten, meinte man gerade den Universalismus derselben Gnade gegen den von den Reformierten behaupteten Partikularismus der Prädestination erst recht betonen zu müssen. Und eben die Synthese dieses Universalismus mit der deterministisch wirksamen Gnade war durch die in der Konkordienformel noch fehlende vermittlungstheologische Konstruktion von Hunnius erreicht worden, daß jener nur der *voluntas antecedens* Gottes ent-

spreche, während seine *voluntas consequens* die *fides* oder *incredulitas praevisa* voraussetze.

11. So hat Hunnius die orthodoxe lutherische Lehre von der Prädestination zum Abschluß gebracht, und die noch weniger bestimmt entwickelten Ansichten der Konkordienformel verstand man seitdem im Sinne der von ihm ausgeprägten Auffassung. Denn die meisten seiner lutherischen Zeitgenossen übernahmen ohne weiteres seine Unterscheidung von *voluntas antecedens* und *consequens* und betonten sie im Gegensatz zu der von den Reformierten vertretenen Auffassung von Gottes *voluntas beneplaciti et signi*. Wer aber, wie der Pfarrer Pandocheus in Nordhausen, an den älteren Traditionen des lutherischen Protestantismus, wenn auch in noch so gemäßigter Weise, festhielt, machte sich des Calvinismus verdächtig. Denn gerade um diesen Verdacht von sich abzuwehren, hat Pandocheus sein oben herangezogenes[193]) Buch verfaßt. Und überhaupt blieb weiterhin die theologische Behandlung der Prädestinationslehre in der Literatur des orthodoxen Luthertums aufs stärkste durch den Gegensatz zu der reformierten Auffassung bestimmt. Zugleich trug zu ihrer genauern Ausprägung im einzelnen die nun auch unter den Lutheranern mehr und mehr in Übung kommende scholastische Behandlung aller dogmatischen Fragen bei. Indem die Vertreter dieses Verfahrens möglichst nichts unerörtert zu lassen bestrebt waren, was irgendwie erheblich erschien, sind manche Beziehungen aber doch noch schärfer gefaßt und sicherer herausgearbeitet worden, als Aegidius Hunnius es getan hatte.

Die schon von Hunnius mit sicherm Griff erfaßte Zusammengehörigkeit der Erwählung und der Rechtfertigung brachte[194]) Gerhard auf den Ausdruck: *Justificatio, quae fit in tempore, est speculum electionis factae sine tempore.* Denn wir werden nach einer bestimmten Ordnung erwählt, gerechtfertigt und verherrlicht. Gerechtfertigt werden wir, insofern der Glaube gegenwärtig ist, und verherrlicht, sofern er beharrlich ist: daher aber werden wir auch erwählt nach der Ordnung, daß Gott den zukünftigen Glauben sowohl geben wird als auch vorhergesehen hat. Und gegeben wird er aus der Gnade des erwählenden Gottes. Dennoch gehört Gottes Anschauen des Glaubens, der erst im Laufe der Zeit durch sein Wort hervorgerufen werden soll, auch schon in sein von Ewigkeit

---

[193]) S. o. S. 107. [194]) L. c. p. 208 b § 175.

her bestehendes Erwählungsdekret. Insofern aber hat er von Ewigkeit her beschlossen[195]), nur solche zu rechtfertigen und selig zu machen, die glauben werden, und deshalb allein alle die erwählt, bei denen er vorhersah, daß sie durch ihren Glauben in Christo bleiben würden.

Nun aber waren sich Gerhard und die übrigen mit ihm übereinstimmenden lutherischen Dogmatiker darüber völlig klar, daß diese ihre Lehre dahin mißverstanden werden könne, als ob der Glaube, den Gott vorhersieht, irgendwie als eine an sich wertvolle menschliche Leistung die göttliche Erwählung auch begründen solle. Diese gleichzeitig von den Arminianern ausgebildete Anschauung war ihnen jedoch unmöglich und unerträglich, weil sie ihrer Lehre von der Rechtfertigung zuwider gewesen wäre. Unter deren Einfluß also faßten sie den Glauben, auch sofern sie ihn für ein Objekt der göttlichen Voraussicht hielten, ganz nur in der Korrelation zu seinen eigentümlichen Objekten auf. So vertrat zunächst schon Gerhard die Formel[196]), daß die göttliche Erwählung erfolgt sei im Hinblick auf das Verdienst Christi, das durch den Glauben ergriffen werde. Auch Aegidius Hunnius hatte ja bereits den Glauben bei der Erwählung nicht als *causa meritoria*, sondern *instrumentalis* in Anschlag gebracht wissen wollen[197]). Nikolaus Hunnius aber gab[198]) derselben Anschauung den noch genauern Ausdruck, Gott habe „in der Gnadenwahl gesehen auf Jesum Christum, nicht sofern, als er für alle Menschen gelitten und derselben Sünde ausgebüßet hat. Denn disfals sind alle Menschen gleich, und ist da kein Unterschied noch Wahl zwischen ihnen anzustellen, sintemahl Christus aller Sünde getragen hat". Sondern „Gott hat in der Gnadenwahl gesehen auf Jesum Christum, wie derselbe von den Menschen angenommen wird", nämlich allein durch ihren persönlichen Glauben. Kaspar Fink in Gießen aber behauptete sogar[199]), die Erwählung und die Rechtfertigung seien ganz dasselbe und unterschieden sich nur durch die Zeit: *nihil enim est in opere, quod non est in praedestinatione.*

---

[195]) P. 207 b § 172.

[196]) P. 207 a § 171. cf. p. 212 b § 173: Non dicimus propter praevisam fidem nos esse electos; sed fidei intuitum ingredi electionis decretum.

[197]) S. o. S. 145 Anm. 170.

[198]) Nic. Hunnius, Epitome credendorum (1625). Wittenberg 1675. S. 178 (318. 319).

[199]) C. Finck, Synopsis locorum theologicorum. Jenae 1620. p. 85.

Quenstedt[200]) ferner bestimmte den Unterschied von Gottes *voluntas antecedens* und *consequens* dahin, daß jene die δόσις, diese die λῆψις *salutis* von Seiten des Menschen im Auge habe. Der erste Wille ist universal, der zweite partikular. Der eine geht der Bedingung voraus, daß die Menschen durch den Glauben vor Gott rein werden sollen, der andere folgt ihr. Dort kommt das Heil in Betracht unter dem Gesichtspunkt der Gnadenmittel, sowie sie von Gott gleichermaßen allen Menschen bestimmt sind und angeordnet werden. Dann wird dasselbe Heil unter dem Gesichtspunkt betrachtet, inwieweit die Gnadenmittel von den einzelnen Menschen angenommen oder vernachlässigt werden. Gottes vorausgehender Wille setzt fest, was die Menschen tun sollen, nämlich Gottes Wort hören, um dadurch den Glauben zu gewinnen, Christi Verdienst sich anzueignen und durch die Vermittlung des Glaubens selig zu werden. Gottes nachfolgender Wille dagegen blickt darauf, was die Menschen bereits tatsächlich tun oder unterlassen; ob sie der *voluntas antecedens* gehorchen oder nicht; welche von ihnen die von Gott geordneten Heilsmittel wirklich brauchen oder nicht, und wer von ihnen Gottes Wort hört und an Christus glaubt oder wer dies nicht tut.

So wird denn nach wie vor die für Gottes Erwählung der einzelnen Personen maßgebliche Entscheidung von deren Hören oder Nichthören des Gottesworts abhängig gedacht. Aus diesem Ansatz aber ergab sich im Unterschiede von der Lehre der Konkordienformel doch wieder eine formale Gleichstellung der Erwählung und der Verwerfung, sofern die zum Hören willigen Menschen erwählt, die nicht willigen verworfen sein sollen. Gleichwohl ist dieser sekundäre Partikularismus und Parallelismus der Erwählung und der Verwerfung nicht auch wieder in den Begriff der Prädestination aufgenommen und durch dessen doppelseitige Auffassung gedeckt worden. Vielmehr hielt man, obwohl Gerhard unbefangen anerkannte[201]), daß der Begriff der Erwählung zugleich immer die Absonderung eines Teils der Menschen von deren anderem Teil bedeute, an der alten Anschauung fest, daß *praedestinare* ganz das-

---

[200]) Andreas Quenstedt, Theologia didactico-polemica. Witebergae 1685. T. 3. p. 2b. Daß einige orthodoxe Lutheraner, wie Hülsemann, Calov und Johannes Meisner in der Auffassung der Prädestination eine von der seit Ägidius Hunnius bestehenden lutherischen Tradition etwas abweichende Tendenz verfolgten, wird erst später zur Sprache kommen. S. u. Kap. 61, 5. 6; 67, 3. [201]) P. 151a § 26.

selbe wie *eligere* sei, und bestritt die reformierte Anwendung des Ausdrucks Prädestination auch auf Gottes Reprobationsdekret. Verworfen nämlich sind die Ungläubigen eben nicht durch ein absolutes Dekret Gottes, sondern wegen ihrer eignen Schuld auf Grund ihres von Gott vorhergesehenen Unglaubens[202]). Und zwar ist insofern doch auch nur der am Ende eines Menschenlebens vorhandene Unglaube entscheidend. Denn zuvor kann ein Ungläubiger immer auch noch Buße tun und den Glauben gewinnen, ebenso wie ein Gläubiger seinen Glauben wieder verlieren kann. Daher aber ist auch den Lutheranern die *perseverantia* im Glauben von großer Wichtigkeit. Doch fassen sie sie nicht als eine unabänderliche persönliche Gabe der Erwählten auf, sondern als ein erst am Schluß ihres Lebens sich entscheidendes Beharren bis ans Ende[203]).

12. Die Entwicklung der Prädestinationslehre in der lutherischen Orthodoxie ist folgerichtig verlaufen. In ihrem Ergebnis haben zwar wichtige Bestandteile der ursprünglichen reformatorischen Anschauung Luthers nicht mehr ihre Geltung behauptet. Und der schwache Punkt der neuen Auffassung liegt in der indeterministischen Ansicht von dem Hören oder Ablehnen des Gotteswortes. Andererseits steht die Prädestinationslehre des orthodoxen Luthertums durchaus in Übereinstimmung mit Luthers und Melanchthons Lehre von der *gratis propter Christum* erfolgenden Rechtfertigung des glaubenden Sünders. Daher aber liegt die dogmengeschichtliche Bedeutung der in diesem Kapitel verfolgten Entwicklung darin, daß auch sie an ihrem Teile die beherrschende Stellung lediglich bestätigt, die die Lehre von der Rechtfertigung in der von Luther und Melanchthon begründeten Theologie der Lutheraner behauptete. In der reformierten Theologie dagegen, sowie sie sich nach Zwinglis Programm unter Calvins Einfluß entwickelt hatte, beherrschte die Lehre von der doppelten Prädestination und der durch sie begründete Spiritualismus in der Auffassung des Erwähltseins und seiner Auswirkungen das gesamte System der dogmatischen Gedankenbildung. Nach lutherischer Ansicht aber wirkt sich nicht ebenso eine seit Ewigkeit feststehende unabänderliche Geistesanlage des erwählten Teils der Menschheit

---

[202]) P. 215. § 177.

[203]) Jo. Tarnow, Disputatio de aeterna praedestinatione hominum in fide justificante ad finem usque vitae perseverantium. Rostochii 1626 p. 13 (45): Perseverantiam electorum in fide debere spectari non quoad actum continuum, sed quoad finem vel terminum vitae ultimum.

in deren eigenem kirchlichen Tun aus. Sondern Gottes Wort und die Sakramente sind allein die Träger der göttlichen Heilswirkungen auf die Menschen, die sich diesen nicht entziehen, sondern willig überlassen.

Bei den Lutheranern steht ein indeterministischer Ansatz im Anfang des bewußten religiösen Lebens der Gläubigen. Bei den Reformierten beginnt dieses unter Voraussetzung einer deterministisch aufgefaßten transszendentalen Mitgift, die aus göttlicher Willkür nur den Erwählten zu teil geworden ist. Doch entsteht auf dieser Basis ein sekundär indeterministisches Verhalten der dem göttlichen Gesetz unterworfenen Gläubigen, die nun ihrerseits darauf hin leben, daß ihnen der Lohn der Verherrlichung der Gotteskinder nicht entgehe. Die Lutheraner jedoch fassen das Leben der Gläubigen, soweit diese sich den Wirkungen der Gnadenmittel ohne selbstgewollten Widerstand darbieten, deterministisch auf. Sie sind daher in ihrem religiösen Leben grundsätzlich auch nicht mehr einer gesetzlichen Auffassung ihrer christlichen Leistungen unterworfen. Denn das Gesetz gilt den Christen sowohl wie den Nichtchristen und rechnet auf den Gehorsam ihres freilich nur noch *in inferioribus* einigermaßen leistungsfähigen freien Willens. Verlieren nun durch Sünden gegen das Gewissen Gläubige die Gnade, so kommt dies in der Wirkung ganz auf dasselbe hinaus, wie wenn jemand vermöge jener Willensfreiheit schon das Hören des Gotteswortes ablehnt oder vernachlässigt. Ist so aber die ganze durch das Gesetz bestimmte Moral vielmehr eine Angelegenheit der *justitia civilis*, so ist die *justitia spiritualis*, durch die jene allerdings getragen sein soll und von innen her veredelt und religiös legitimiert wird, um so mehr nur ein Wirken des Gottesworts in den Herzen der Erlösten und Gerechtfertigten. Also kann man in seinem Herzen auch nur Gott sein Werk ausführen und treiben lassen, ohne seinem Wirken noch selbst nachhelfen zu müssen oder auch bloß zu können. Daher aber vergegenwärtigt man sich Gottes Wirken durch seine Gnadenmittel vorwiegend auch nur unter dem Gesichtspunkt seiner Kausalität. Die reformierte Theologie ist dagegen, wie früher gezeigt ist, in ihrer ganzen Gedankenbildung vielmehr teleologisch gerichtet. Denn wie zunächst Gott selbst nicht nur als gebend, sondern zuvor als die Durchsetzung seiner *gloria* erstrebend gedacht wird, so leben auf dasselbe Ziel hin auch die Erwählten, denen ihr Anteil an Gottes *gloria* als der von ihnen miterworbene Lohn für ihre Bemühungen in sicherer und lockender Aussicht steht.

So stehen sich das Luthertum und der Calvinismus, trotz ihres gemeinsamen Gegensatzes gegen den Katholizismus, trotz ihres grundsätzlichen Biblizismus und trotz mancher übereinstimmender Lehren und Auffassungen, im Aufbau ihrer theologischen Gedankenwelt und in deren eigentlicher religiöser Tendenz und Grundstimmung als die beiden charakteristisch verschiedenen Ausprägungen des kirchlichen Protestantismus gegenüber. Daß man sich dieses Gegensatzes in seinem vollen Umfange bewußt wurde, war die Folge der Auseinandersetzung über die Prädestination, nachdem zuvor schon die christologische Differenz in umfassenderer Weise als die wegen des Abendmahls den Unterschied in der Auffassung des Verhältnisses zwischen den göttlichen und den menschlichen Wesenseigentümlichkeiten enthüllt hatte. So aber war auch erst durch den Streit um den Universalismus und den Partikularismus der göttlichen Gnade der Gegensatz der beiden Konfessionen auf seinen Höhepunkt geführt worden. Auf diesem Standort aber empfanden die Lutheraner doch sehr viel deutlicher als die Reformierten die tiefe Kluft, die sie beide von einander trennte; gleichwie einst schon Luther, nicht aber auch Zwingli und Oekolampad, sich dessen deutlich bewußt gewesen war, daß seine Gegner einen andern Geist hatten als er. Indem seine Nachfolger wie er selbst diesen Zwiespalt als ein nun einmal obwaltendes Verhängnis auffaßten, unter dessen Zwang sie ihren eignen Glauben nur bekennen und den ihrer Gegner nur bekämpfen konnten, war auf ihrer Seite auch keine Disposition dazu vorhanden, auf die Überbrückung jener Kluft hinzuarbeiten. Die Reformierten jedoch empfanden auch diese Möglichkeit als eine Aufgabe, die ihnen im Dienste ihres Strebens nach der *gloria Dei* oblag. So arbeiteten sie mehr und mehr dahin, ihre lutherischen Gegner nicht nur zu bestreiten, sondern sie auch für ihre Auffassung oder mindestens für ein Zusammenhalten gegen Rom zu gewinnen. Aber auch soweit sie nur dieses äußere Ziel ihrer Kirchenpolitik im Auge hatten, dachten sie nicht daran, von ihrem eignen Standpunkt irgendwie abzuweichen, sondern nur, die diesem von Seiten der Lutheraner entgegenstehenden Hindernisse zu überwinden. So lange die lutherische Orthodoxie noch kräftig und selbstbewußt bestand, gelang ihnen das nicht und konnte ihnen auch gar nicht gelingen. Erst der lutherische Synkretismus hat dem reformierten Unionsstreben die Wege zu einem späten Erfolge gebahnt.

Kap. LX.

Die Lehre der Lutheraner von der Wirkungskraft des Wortes Gottes und der Taufe.

1. In innerm Zusammenhang mit ihren Auffassungen von der Prädestination stehen bei den Lutheranern sowohl wie bei den Reformierten ihre verschiedenartigen Anschauungen von dem Verhältnis des heiligen Geistes zu dem Worte Gottes und von ihrer beider Wirksamkeit. Von den Reformierten wird gemäß der spiritualistischen Ausdeutung ihrer Prädestinationslehre den Erwählten als solchen von vorn herein ein potenzieller Besitz des heiligen Geistes zugeschrieben, aus dem die aktuellen Erfahrungen und Leistungen des christlichen Heilserwerbs und Lebens durch die Verkündigung des göttlichen Worts nur ausgelöst werden. Andererseits empfängt der auf diese Weise überhaupt erst entstehende Glaube durch dasselbe Gotteswort seinen konkreten Inhalt. So aber wird den Gläubigen das Gotteswort zugleich zum Gegenstande ihres Glaubens und zum Verpflichtungsgrunde ihres christlichen Wollens und Handelns. Dagegen ist es nicht auch das Mittel, durch das ihnen der heilige Geist selbst mitgeteilt wird, da sie diesen als ein latentes Haben vielmehr immer schon besitzen. Die Lutheraner jedoch nahmen, seitdem Luther im Gegensatz zu dem Spiritualismus der Wiedertäufer und Schwenckfelds seine Ansichten über Gottes Geist und Wort eindeutig ausgeprägt hatte, gemäß dem Grundsatz *fides ex auditu* an, daß wie der Glaube, so auch dessen Urheber, der heilige Geist, allein durch das Wort Gottes denen zu teil werde, die dieses empfänglich aufnehmen und nicht etwa aus Gleichgültigkeit oder Widersetzlichkeit zurückweisen.

Die Wittenberger Reformatoren nun hatten unter dem Worte Gottes, das sich in den Herzen der Gläubigen wirksam erweise, vorzugsweise noch dessen Inhalt an göttlichen Forderungen, Verheißungen und sonstigen Dogmen im Auge gehabt, sowie er in der christlichen Kirche lebendig gepredigt und getrieben wird. Blieb diese Auffassung freilich auch weiterhin bestehen, so reflektierte man doch seit Flacius außer auf das Hören des gepredigten immer mehr zugleich auf das Lesen des geschriebenen Gotteswortes und leitete nun auch von diesem prinzipiell dieselben Wirkungen ab wie von jenem, dem es ja überdies wegen seiner unmittelbaren Theopneustie sogar als formal überlegen gelten mußte. An-

dererseits war man sich allerdings, wie schon Flacius[1]) selbst, darüber klar, daß unter der heiligen Schrift nicht sowohl deren äußerer Bestand an Buchstaben und Worten, als ihr Inhalt an Lehren zu verstehen sei. Mit dem Gewicht aber, das man nach Melanchthons Vorgang, besonders seit dem Kampf der Gnesiolutheraner gegen dessen Orthodoxie, auf die Korrektheit der reinen Lehre legte, stand die tatsächliche Wirkung dieser Kirchlichkeit auf das christliche Leben nur wenig im Einklang. Die starke Empfindung für dieses Mißverhältnis, von der um die Wende des 16. Jahrhunderts vor allem Johann Arndt erfüllt war und die dessen Darstellung des „wahren Christentums" vielen Gleichgesinnten als das rechte Wort zur rechten Zeit erscheinen ließ, war der Grund dafür, daß einer von diesen, Hermann Rahtmann in Danzig, sich nicht mehr einfach mit der hergebrachten Anschauung von dem Verhältnis des heiligen Geistes und des Gottesworts begnügen zu können glaubte. Daher bildete er eine Theorie aus, in der diese beiden sonst von den Lutheranern so eng zusammengefaßten Begriffe mehr oder weniger auseinandertraten.

Rahtmann nahm an[2]), daß den heiligen Geist, von dem die heilige Schrift herstammt, unmittelbar nur deren Verfasser, die Propheten und Apostel, empfangen und in ihrem Gemüte gehabt haben. Erleuchtet durch sein ewiges Wort haben sie dann dessen Offenbarungen niedergeschrieben. So aber ist deren Wiedergabe in der heiligen Schrift nur ein mittelbares Produkt des heiligen Geistes und insofern bloß ein äußerliches Wort Gottes oder ein Zeugnis seines heiligen Willens und seiner Taten. Daher ist die heilige Schrift zwar irrtumslos, aber nicht auch selbst auf die Herzen der Menschen wirksam wie der heilige Geist. Vielmehr geht dessen innerlich erleuchtende, bekehrende und überhaupt auf die Seelen Einfluß übende Wirksamkeit selbständig neben demjenigen einher, was die heilige Schrift dem Menschen zu leisten vermag. Dies besteht aber nur darin, daß sie ein Wegweiser zum ewigen Leben ist, indem sie von Gottes Wesen und Willen bloß ein bildliches Zeichen und Zeugnis darbietet. So ist der Schrift als solcher von Haus aus auch nur ein *lumen historicum* eigentümlich und wesentlich. Daß ihr darüber hinaus auch ein geistlicher Verstand zukommt,

[1]) S. Bd. 1 S. 143 Anm. 1. Vgl. R. Grützmacher, Wort und Geist. 1902 S. 76.

[2]) Vgl. Engelhardt, Der Rahtmannsche Streit in der Zeitschr. f. hist. Theol. 1854. S. 63ff. Grützmacher S. 225ff. Weber S. 137ff.

setzt die von ihr selbst unabhängige Einwirkung des heiligen Geistes voraus. Dessen erleuchtende Tätigkeit aber hat zum Gegenstande sowohl die heilige Schrift selbst, die sie hell macht wie die Sonne ein Bild, als auch die Menschen, deren religiös erfolgreiche Beschäftigung mit ihr eine subjektive Erleuchtung durch den heiligen Geist voraussetzt. Denn schon um die die heilige Schrift von anderen Büchern unterscheidenden Merkmale zu erkennen, bedarf es der „innerlichen Hülfe und Gnade, die Gott auf eine hohe innerliche Weise" den Menschen eingießt. Nun erst wird diesen der geschichtliche Inhalt der heiligen Schrift zur göttlichen Offenbarung, und es erfolgt die Bekehrung, die ihr also bloß „als einem äußerlichen *instrumento* zugeeignet" werden kann, „wann sie in ihrer wahren Übunge gesetzet ist". Das aber geschieht eben durch die von dem äußern Wort unabhängige Tätigkeit des heiligen Geistes.

Nach Rahtmann also ist die heilige Schrift einerseits nur in einem äußerlichen Sinne und andererseits nicht *extra usum* Gnadenmittel. Allerdings hat er später in der Verteidigung wider seine Gegner bloß noch die logische, aber nicht auch mehr die zeitliche Priorität der Geisteserleuchtung aufrecht erhalten, indem er zugab, daß dieser das Hören des äußern Gottesworts im Bereiche der christlichen Kirche voranzugehen pflege. Doch auch bei dieser Annahme blieb ihm entscheidend die von dem Schriftwort unabhängige Initiative des heiligen Geistes, wenn das Evangelium fruchtbar sein solle. Damit aber kam Rahtmann der reformierten Anschauung nahe. Gleichwohl war er nicht so konsequent, nun auch den prädestinatianischen Partikularismus zuzugeben. Vielmehr soll er sich in einer Predigt ausdrücklich zu der universalistischen Ansicht bekannt haben, daß Gott die Bekehrung als freiwillige Gabe allen gewähre, die sie annehmen und nicht mutwillig von sich stoßen[3]). War dies nun wirklich Rahtmanns eigenste Meinung und nicht etwa nur ein ihm durch den Vorwurf des Calvinisierens momentan abgedrungenes Zugeständnis, so fehlte seiner Lehre eben doch ihr zureichender Grund in einer zusammenhängenden dogmatischen Gesamtanschauung. Über eine solche aber scheint Rahtmann überhaupt nicht verfügt zu haben. Vielmehr interessierte ihn im Grunde nur das eine Problem, das ihn vornehmlich beschäftigte. Und einseitig genug hat er es auch aufgefaßt, indem er es ganz auf die Bekehrung zuspitzte und den auch dieser in der

[3]) Vgl. Grützmacher S. 238 Anm. 1.

reformatorischen Theologie übergeordneten Gesichtspunkt des aus der Rechtfertigung sich ergebenden Trostes in jeder Gewissensnot überhaupt nicht mehr beachtet zu haben scheint.

Andererseits liegt auch darin eine Verschiebung der ursprünglichen protestantischen Auffassung vor, daß Rahtmann sich das äußere Gotteswort, das er wohl unter Schwenckfelds Einfluß[4]) hinter dem innern oder ewigen zurücksetzte, ganz überwiegend nicht mehr als das lebendige Wort der christlichen Verkündigung vorstellte, sondern als den Bestand der heiligen Schrift an Worten und Sätzen. Die Trennung nun zwischen dem äußern und dem innern Gotteswort war zwar nicht neu, sondern dem heterodoxen Spiritualismus seit der Reformationszeit schon immer geläufig. Da jedoch Rahtmann im ganzen keineswegs Anhänger dieser Richtung war, ist seine Beschränkung auf das eine Problem vielleicht am zutreffendsten als der Auswuchs einer scholastischen Denkrichtung zu beurteilen, der die Fühlung mit der eigentlichen Aufgabe des schulmäßigen Doctrinarismus verloren gegangen war, das Einzelne doch immer auch im innern Zusammenhange mit der ganzen Dogmatik zu behandeln. Auf eine solche Vereinseitigung des theologischen Interesses aber konnte man wohl verfallen, wenn man sich, wie eben Rahtmann, aus praktisch religiösen Gründen der herrschenden doktrinären Theologie kritisch gegenüberstellte, um diese freilich nur an einem einzelnen Punkte durch eine ebenfalls theoretische Einzelleistung zu berichtigen. Daß Rahtmann dann in den Auseinandersetzungen über deren Berechtigung an seinem Grundgedanken zähe festhielt und ihn als wohl verträglich mit der hergebrachten Orthodoxie zu erweisen sich bemühte, aber trotz seiner ursprünglichen Abneigung gegen theologische Streitigkeiten selbst zum Streittheologen wurde, ist auch nur geeignet, jene Auffassung seines Unternehmens zu bestätigen. Denn wäre Rahtmann mehr gewesen als nur der Verfechter einer dem Ganzen der damaligen lutherischen Orthodoxie fremdartigen Sondermeinung und hätte diese für ihn vielmehr die Bedeutung eines Gedankens von durchgreifender Tragweite besessen, so hätte er in dessen Konsequenz nicht nur zu der reformierten Erwählungslehre gelangen müssen, sondern wohl gar auch zum Kritiker der orthodoxen Lehre von der Verbalinspiration der heiligen Schrift werden können. Daß er diese unangefochten gelten ließ, ist aber auch wieder nur ein Zeichen für seinen engen theologischen Ge-

[4]) Vgl. ebenda S. 223. 244.

sichtskreis und für seine Unfähigkeit zu einem kraftvollen und in sich zusammenhängenden theologischen Denken. Denn wenn man erst einmal wieder wie Rahtmann erkannt hatte, daß der Besitz des heiligen Geistes nur als ein persönliches Haben lebendiger Menschen aufgefaßt werden dürfe, so hätte aus dieser Einsicht vor allem auch die darin unmittelbar enthaltene Konsequenz gezogen werden müssen, daß die herrschende Ansicht von der Verbalinspiration als gegenstandslos einfach fallen zu lassen sei.

Dilettantisch endlich ist die Art, wie Rahtmann mit den verschiedensten bildlichen Vorstellungen, die er mit Vorliebe aus dem Gebiet der sinnlichen Anschauung und insbesondere der Gebrauchsgegenstände des handwerksmäßigen Bedarfs aufgriff, für seine Ansichten zu argumentieren pflegte. Allerdings waren manche hochangesehene Autoritäten in der Kirche seine Vorgänger in diesem Verfahren. Wie schon zahlreiche Kirchenväter, so suchte auch Luther durch dergleichen Bilder das, was er meinte, gern dem Verständnis nicht bloß einfacherer Leute nahe zu bringen. Ohne Gefahr freilich für die Richtigkeit seiner Schlußfolgerungen war auch bei Luther nicht immer der Gebrauch solcher Hülfsmittel des Denkens gewesen. Wenn aber Rahtmann die heilige Schrift mit einem Wegweiser oder mit einer Axt in der Hand eines Holzhauers verglich oder wenn er die Erleuchtung durch den heiligen Geist teils objektiv dem biblischen Text, teils subjektiv dem menschlichen Herzen zu teil werden ließ, weil das Licht der Sonne zugleich ein Bild an der Wand und das Auge seines Beschauers hell machen müsse, so ließ er sich durch solche Bilder zu Denkfehlern verleiten, die ihm bei schärferer Logik wohl nicht hätten begegnen können. Die Anschaulichkeit der Darstellung mag ja bei dieser Richtung der vergleichenden Phantasie gewinnen, und Rahtmann mag daher immerhin ein lebendiger und fesselnder Prediger gewesen sein. Daß jedoch die Pflege eines mit Vorliebe in Bildern und Vergleichen sich bewegenden Denkens nicht auch zur einwandfreien theologischen Begriffsbildung ausreicht, beweist die Unsicherheit, mit der Rahtmann seinen Grundgedanken nur unter mancherlei Zugeständnissen an seine Kritiker zu retten bemüht blieb.

2. In der Abwehr der spiritualistischen Anschauungen Rahtmanns erfolgte die genauere Ausprägung der orthodox lutherischen Lehre von der *efficacia scripturae sacrae* zunächst in den ablehnenden Zensuren[5]) seines Unternehmens, die von den theologischen

[5]) Vgl. den Bericht über den Inhalt dieser 1626 zusammen in Jena

Fakultäten zu Wittenberg, Königsberg, Jena und Helmstädt erstattet wurden, während nur das Rostocker Gutachten seine späteren, bereits abgeschwächten Darlegungen im ganzen gelten ließ[6]). Die Wittenberger beanstandeten Rahtmanns Unterscheidung zwischen dem innern und dem äußern Gotteswort, die nur als *distinctio modalis*, nicht aber, wie er meine, auch in dem Sinne berechtigt sei, als ob sie sich wie Ursache und Wirkung zu einander verhielten. Vielmehr sind der Buchstabenbestand und der Sinn der heiligen Schrift „wesentlich" dasselbe, und besonders haben sie auch dieselben Wirkungen. Sie unterscheiden sich nur insofern, als „das eingegebene Wort im Herzen, das geschriebene im Buche sei". Daher kommen allerdings die äußern Buchstaben nicht auch ins Herz. Wird jedoch die heilige Schrift andächtig gelesen, so beweist sie auch die ihr eigne Kraft, den rechten Verstand einzuflößen und dadurch die Herzen zur Bekehrung zu bewegen, und wirkt insofern als Werkzeug des heiligen Geistes. Die Jenenser argumentierten gegen Rathmann aus der Inspiration der heiligen Schrift und rügten es, daß er den Besitz des Gnadenlichts auf deren Verfasser beschränke, während es doch allen Gläubigen eigen sei. Nur gewinnen die übrigen Christen es mittelbar durch das geschriebene und gepredigte Wort, während es die Propheten und Apostel unmittelbar von dem heiligen Geist empfangen haben. Da aber dieser der Urheber der heiligen Schrift ist, kann deren geschriebenes und ihr inneres Wort nicht von einander verschieden sein. So aber wirkt der heilige Geist die Bekehrung durch das Wort Gottes, indem dieses durch die Ohren in das Herz derer eingeht, die ihm nicht widerstreben. Die Königsberger hoben, wie auch die Helmstädter, die enge Zusammengehörigkeit des heiligen Geistes und des Gottesworts als seines Wirkungsmittels hervor und betonten bereits, daß diesem die Gnadenkraft des heiligen Geistes schon vor seinem Gebrauch eigen sei.

Während die orthodoxen Lutheraner auch schon vor dem Rahtmannschen Streit, besonders in ihrer Polemik gegen den Weigelianismus, die Eigenart der heiligen Schrift als eines wirksamen Mittels zum Heile behauptet und verteidigt hatten[7]), findet sich in ihren Dogmatiken ein besonderes Lehrstück *de efficacia scripturae sacrae* nicht vor Calov. Weder Gerhard, der doch eingehend *de auto-*

---

veröffentlichten „Censuren und Bedenken von Theologischen Facultäten" bei Engelhardt S. 76—93. [6]) Vgl. ebenda S. 95f.

[7]) Cf. Th. Thummius, Impietas Wigeliana. Tubingae 1622. p. 20ss.

ritate, de perfectione, de perspicuitate scripturae gehandelt hat, noch Nikolaus Hunnius[8]) berührten in ihren Lehrbüchern den Gegenstand des Rahtmannschen Streits. Auch Brochmand erklärte[9]) nur erst im Gegensatz zu Schwenckfeld und den Weigelianern das gelesene oder gepredigte Wort Gottes für ein *efficax medium* zur Bekehrung. Außerdem setzte er sich mit dem Socinianer Osterod über die Notwendigkeit einer *peculiaris illuminatio spiritus sancti* auseinander[10]). Osterod nämlich hatte es in Abrede gestellt, daß es einer solchen zum heilsamen Lesen und Hören des Gottesworts überhaupt bedürfe. Brochmand dagegen machte geltend, daß die Annahme einer bloßen *moralis persuasio* durch die göttlichen Verheißungen und Drohungen nicht genüge. Vielmehr berief er sich auf Phil. 2, 13; 1. Kor. 3, 7; 4, 6; Eph. 1, 17 ff., um seine Behauptung einer *peculiaris Dei ipsius operatio* als der Bedingung eines zum Heile fruchtbaren Lesens oder Hörens des Gottesworts zu begründen. Doch behielt er sich dabei ausdrücklich vor, daß Gott und sein Geist ausschließlich durch sein Wort die Herzen wirksam beeinflusse, den Glauben hervorbringe und das Streben des neuen Gehorsams entzünde[11]). Dem Satze ferner, den Hülsemann

[8]) Einige Jahre nach seiner Epitome credendorum (1625) geht allerdings auch Hunnius in einem Brief an Coelestin Myslenta vom 12. 9. 1628 auf die von Rahtmann aufgeworfenen Fragen ein: Unio verbi et spiritus sancti est perpetua, et ubicunque verbum est, illic spiritus sanctus est . . . . Virtus salvifica verbo semper inest per se et formaliter; non igitur virtus illa est quiddam in usu humano superveniens, sed perpetuo et essentialiter coexistens, imo verbum συστατικῶς et οὐσιωδῶς ingrediens, juxta illud apostoli: [Röm. 1, 16; 1. Kor. 1, 18] Verbum Dei est potentia Dei. (Zitat bei Quenstedt, t. 1 p. 170 b.)

[9]) C. E. Brochmand, Universae theologiae systema. Lipsiae 1638. t. 1. p. 85 s; cf. t. 2. p. 463 a: Swenckfeldiani et Weigeliani impudente ore docent, scripturam non esse salutare medium, quo fides generetur et animae convertantur atque salventur. [10]) P. 75 s.

[11]) Diese Stelle hat Grützmacher (S. 262) nicht beachtet, indem er meint, Brochmand habe den Rahtmannschen Streit vielleicht deshalb nicht erwähnt, „weil er seine eigenen Anschauungen den Heterodoxien Rahtmanns zu verwandt fand". Aber wenn Brochmand (p. 86 b) auch behauptet, daß, so lange die heilige Schrift nur auf Papier geschrieben bleibe, sie nicht geeignet sei, den Sinn des Menschen zu erleuchten und seinen Willen umzuwandeln, sondern daß es dazu der sie in die Herzen schreibenden Kraft des heiligen Geistes bedürfe, so hat er darum doch, wie seine oben im Text verwerteten Ausführungen beweisen, die Verleihung des heiligen Geistes selbst durch Gottes Wort vermittelt gedacht. Dies aber war einfach die orthodoxe Ansicht, von der Rahtmann abgewichen war. Brochmand stand also dessen Heterodoxie fern, wenn er auch noch nicht, wie dies bisher nur erst in der Königsberger Censur geschehen war, eine Wirksamkeit der heiligen Schrift

über die *ex insita et divina vi* herrührende innere Bekehrungskraft der heiligen Schrift darbietet[12]), läßt sich nur entnehmen, daß er diese Eigenschaft des geschriebenen Gottesworts lediglich aus dessen Theopneustie gefolgert, nicht aber, daß er „die göttliche Kraft der Schrift gar nicht mehr auf den h. Geist als *prima causa* zurückgeführt[13])" habe.

Erst Calov bestreitet unter den Irrlehrern über die *efficacia scripturae* vor Latermann und nach Osiander, Schwenckfeld, Weigel, den Zwinglianern, den Socinianern und den Wiedertäufern auch Rahtmann und Kaspar Movius. Im Gegensatz zu ihnen lehrt[14]) er, daß sich Gottes äußeres und sein inneres Wort nicht real von einander unterscheiden, sondern daß das Wort in Gott und das Wort seiner Offenbarung eins und dasselbe seien. Dagegen ist allerdings etwas ganz anderes als dieses innere das hypostatische Wort. Denn der Sohn Gottes ist nur von dem Vater gezeugt; der Urheber des göttlichen Offenbarungsworts aber ist die gesamte Trinität. Nun wirkt der heilige Geist in dem Geschäft der Erleuchtung, Bekehrung und Wiedergeburt regelmäßig nicht unmittelbar oder an und für sich vorweg, sondern mit dem Wort und durch dieses als durch das regelmäßige Mittel seiner geistigen Wirkungen[15]). Daher bedarf die heilige Schrift auch nicht, wie Rahtmann meint, einer Erleuchtung durch den heiligen Geist. Denn nicht sie ist an sich finster, sondern der menschliche Verstand, der also auch allein erleuchtet werden muß[16]). Nun aber geht, wie der heilige Geist, so auch das Wort der Schrift dessen heilsmäßigem Empfang vorher. Deshalb kommt es bei der Frage nach dem Gewinn des rechten Sinnes der heiligen Schrift auch gar nicht auf die von Rahtmann behauptete Priorität des Geistes, sondern darauf an, ob dieser unmittelbar oder gemäß der orthodoxen Ansicht vielmehr durch die heilige Schrift selbst gegeben werde. Die Schrift nämlich hat nicht nur die Fähigkeit, objektiv zu bezeichnen, darzustellen und zu offenbaren, was Gott bezeugt oder

---

extra usum annahm. Doch taten dies auch nicht die Wittenberger in der Zensur vom 15. 6. 1625, in der sie den Rahtmanns Ansichten nahe stehenden Pastor Movius zu Kauen in Litauen doch noch als im ganzen orthodox anerkannten und die Wirksamkeit des Gottesworts mit der der nicht extra usum heilskräftigen Sakramente in Parallele stellten. Vgl. Engelhardt S. 100.

[12]) Joh. Hülsemann, Extenuatio breviarii theologici (1647). Lipsiae 1653. p. 4. cf. p. 142. [13]) Grützmacher S. 263.

[14]) Abr. Calovius, Systema locorum theologicorum. t. 1. Witebergae 1655. p. 701s. [15]) P. 704. [16]) P. 705s. cf. 709.

will, sondern auch die wirksame Kraft, geistige Wirkungen hervorzubringen. Denn sie selbst ist durch göttliche Anordnung mit einem subjektiven und ursprünglichen Licht ausgestattet und mit Geist und Leben beseelt, um ihre heilbringenden Verrichtungen ausführen zu können[17]). Insofern aber ist sie vermöge göttlicher Ordnung und Mitteilung inwendig und an sich auch vor und außer ihrem Gebrauch von göttlicher Kraft erfüllt. Denn in derselben Weise wie sie inspiriert ist und immer bleibt, ist sie auch mit göttlicher Wirkungskraft versehen, da sich eine solche ohne weiteres aus ihrer Theopneustie ergibt[18]).

Wird nun Gottes Wort Speise und Heilmittel genannt oder mit Wein, Oel und andern natürlichen Kraftträgern verglichen, so heißt das, daß es wie diese seine Fähigkeit zu speisen, zu heilen, zu stärken und zu befruchten innerlich, dauernd und unlösbar vor seiner aktuellen Anwendung besitzt[19]). Wollte man jedoch den heiligen Geist von ihm trennen, so wäre es überhaupt gar nicht mehr dessen oder Gottes Wort, sondern nur noch Menschenwort[20]). Daher haben nach einer zutreffenden Äußerung des Leipzigers Höpfner auch die Bösen das Gotteswort nicht ohne den heiligen Geist oder die Kraft zu erleuchten, obwohl es wegen ihrer Herzenshärtigkeit an ihnen wirkungslos bleibt[21]). Rahtmanns πρῶτον ψεῦδος besteht also darin, das Wort Gottes als ein Werkzeug in der Art von Beilen und Hämmern aufzufassen, denen eine eigne innere Kraft fehlt[22]). Aber es ist bloß eine uneigentliche Ausdrucksweise, wenn man sagt, *verbum Dei efficaciam habere instrumentaliter*. Vielmehr hat es seine Wirkungskraft *communicative, mystice et vi ordinationis divinae*. Instrument jedoch wird es nur genannt, soweit seine äußere Niederschrift, Verkündigung und Handhabung durch das geistliche Amt in Betracht gezogen wird. So ist auch das Auge, wenn es zeitweilig nichts sieht, jedenfalls ein Instrument zum Sehen und hat als solches die Fähigkeit dazu stets in sich. Erklärt nun Rahtmann diese Auffassung von der innern Gotteskraft des Worts für abergläubisch, so weist Calov darauf hin, sie sei diesem ja gar nicht in geschöpflicher Weise verknüpft, sondern durch eine mystische Vereinigung des heiligen Geistes mit ihm mitgeteilt. Denn als göttlicher Gedanke, Sinn und Ratschluß, wie es in der heiligen Schrift beschrieben werde, gehöre es überhaupt nicht zu den Geschöpfen. Fragt aber Movius, wo denn das Wort

[17]) P. 706s. [18]) P. 710s. [19]) P. 712. [20]) P. 713.
[21]) P. 714. [22]) P. 715s.

außerhalb seines Gebrauches sei, so erwidert[23]) Calov: *originaliter* sei es in Gott als sein Gedanke, *repraesentative* in den biblischen Codices, *habitualiter et subjective* im Geist der Menschen, in dem es, auch wenn es zur Zeit nicht bewußt gedacht wird, aufbewahrt und bewacht werde; *dispensative* endlich in der göttlichen Anordnung, Bestimmung und Heiligung. Mit dem *extra usum non esse* der Sakramente aber verhält es sich anders. Denn diese bestehen ihrer Natur nach in ihrer Verrichtung, die nicht ohne ihren Gebrauch erfolgen kann. Das Wort Gottes dagegen hat seinen wesentlichen Bestand nicht in den Akten des Meditierens, Lesens oder Predigens. Vielmehr verhalten sich diese nur akzidentell zu ihm. Denn auch wenn sie aufhören, bleibt doch Gottes Wort in Ewigkeit bestehen.

Die orthodoxen Lutheraner folgten weiterhin im wesentlichen der von Calov zusammengefaßten Lehre von der dem Worte Gottes auch *extra usum* eignen Wirkungskraft zum Heile. König zwar begnügte sich in Übereinstimmung mit dem Wittenberger Gutachten[24]), wieder nur einen modalen und keinen sachlichen Unterschied zwischen der *vis effectiva* des Worts und der *operantia* des heiligen Geistes festzustellen, und behauptete[25]) nachdrücklich, Gott wirke nicht ohne sein Wort und dieses nicht ohne ihn, sondern beide zusammen. Quenstedt aber schloß sich Calovs Ausführungen in weitestem Umfange an und ergänzte sie bloß durch einige genauere Bestimmungen. So bringt er die schon lange gebräuchliche Betrachtung der *efficacia verbi divini*, unter den Gesichtspunkten der in ihr erfolgenden *actus primus et secundus*, auf den Ausdruck, daß in ihr eine *efficacia* und eine *efficientia* zu unterscheiden sei[26]). Vermöge jener ist Gottes Wort auf Grund der *unio verbi et spiritus sancti* immer und unablässig wirksam. Dasselbe gilt von dem *actus secundus*, wenn man unter ihm die dem Worte stets zukommende ἐνέργεια *et operatio* versteht. Faßt man ihn jedoch im Sinne von *effectus* auf, so wird dieser allerdings wegen des subjektiven Hindernisses menschlicher Herzenshärte nicht immer erreicht. Daher ist dem Gotteswort denn auch keine unwiderstehliche Kraft zu eigen[27]). Hollaz bringt in seiner Lehre

[23]) P. 717s. [24]) S. o. S. 162.

[25]) J. Fr. König, Theologia positiva acroamatica (1664). Ed. 13. Rostochii et Lipsiae 1711 p. 195. [26]) L. c. p. 171.

[27]) P. 172b. Wenn Grützmacher (S. 266f.) meint, daß Quenstedt in Parallele zu den Sakramenten dem Worte Gottes den Ungläubigen gegenüber eine besondere Wirksamkeit zum Tode zuschreibe, so kann ich aus der von ihm beigebrachten Stelle lediglich die alte auf Röm. 3, 20 beruhende

von der *efficacia* der heiligen Schrift[28]) über seine Vorgänger hinaus keine neuen Gesichtspunkte zur Geltung. Dagegen trennt er schärfer als sie die *gratia illuminans* und die *gratia convertens et regenerans*, indem er die Erleuchtung eines Unwiedergeborenen, die der heilige Geist durch die Schrift bewirkt, als eine Vorstufe seiner erst später erfolgenden Bekehrung durch dieselben Faktoren auffaßt[29]).

3. Der Lehre der Lutheraner von der der heiligen Schrift als solcher eignen Wirkungskraft zur Bekehrung und zum Heil wird man nicht gerecht, wenn man sie an unsern gegenwärtigen Ansprüchen mißt. Denn, seitdem die Ansicht von ihrer wörtlichen Inspiration durch den heiligen Geist von den meisten protestantischen Theologen als unhaltbar nicht mehr anerkannt wird und anstatt ihrer der nur allzu unbestimmte Gesichtspunkt der religiösen oder auch der christlichen Erfahrung zur Begründung der Dogmatik aufgeboten zu werden pflegt, sind den neueren Kritikern des alten Luthertums auch die theologischen Voraussetzungen nicht mehr geläufig, geschweige selbstverständlich, unter denen dieses zu seinen Anschauungen von dem Gotteswort gelangt ist. Der Dogmenhistoriker aber hat die Aufgabe, sich gerade auch dieser Voraussetzungen im Sinne derer, für die sie einst galten, anempfindend wieder zu bemächtigen.

Er kann es daher auch nicht bei dem ebenso bequemen wie überlegenen Urteil bewenden lassen, die objektivistische Auffassung der alten Orthodoxie von dem in der heiligen Schrift niedergelegten Gotteswort sei mehr oder weniger abergläubisch. Denn die Begriffe von dem, was abergläubisch ist, sind überaus verschieden und pflegen im Laufe der Zeit sich zu ändern. Durch sie vor allem waren schon im 16. Jahrhundert die Lutheraner und die Reformierten von einander getrennt, da diesen bereits seit Zwingli die Sakramentslehre jener als abergläubisch galt. Aber auch die Lutheraner waren sich völlig klar darüber, daß Aberglaube da

---

lutherische Lehre von der mortificatio und damnatio durch das göttliche Gesetz (Apol. C. A. 3, 58) herauslesen. Ferner kann ich Grützmacher nicht zugeben, daß Quenstedt keine der Schrift dauernd immanente Erleuchtungskraft annehme. Denn objektiv ist eine solche in der potenziellen efficacia der hl. Schrift doch auch als enthalten zu denken. Daß sie aber bei den Ungläubigen, die nur deren grammatischen Sinn erfassen, ohne den heiligen Geist nicht wirksam wird, ist nur als eine Folge ihres Unglaubens zu verstehen.

[28]) D. Hollatius, Examen theologicum acroamaticum (1707). Ed. R. Tellerus. Lipsiae 1763. p. 183. 991ss. [29]) Ib. p. 155s.

vorliege, wo man einem geschöpflichen Gegenstande übernatürliche Kräfte als immanente Qualitäten beilegt. Das war der Grund dafür, daß sie ebenso wie die Reformierten die katholische Messe, die Verehrung der geweihten Hostie und den Gebrauch von Sakramentalien aller Art grundsätzlich verwarfen. Wenn sie dennoch aus biblizistischen Gründen die leibliche Gegenwart des verklärten Christus im Abendmahl behaupteten, so beschränkten sie sie doch auf den Moment von dessen jedesmaligem Gebrauch und leiteten sie her teils von der Ubiquität seiner hypostatisch geeinigten beiden Naturen, teils von seiner dauernden Einwohnung in der Kirche und ihrem Amt, aber in keiner Weise auch von einer etwaigen übernatürlichen Beschaffenheit der Elemente. Auf Grund der Lehre von der hypostatischen Einigung seiner beiden Naturen stellt ihnen eben nur der Gottmensch selbst eine Ausnahme von der Regel dar, nach der sonst durchweg ihr Urteil über den Aberglauben bestimmt wurde. Der Gottmensch jedoch galt damals auf Grund der bisher noch von keinem christlichen Theologen bezweifelten Annahme von seiner übernatürlichen Erzeugung ganz allgemein als eine sich von allen anderen Menschen qualitativ unterscheidende Person. So lange nun diese Ansicht nicht als abergläubisch empfunden wurde oder wird, können auch jene ihr abgewonnenen Konsequenzen nicht in höherm Grade für abergläubisch gehalten werden, als sie selbst.

Der Grund aber sowohl für dieses allgemein kirchliche Dogma wie für die besondere lutherische Auslegung der Einsetzungsworte des heiligen Abendmahls war die Anerkennung der heiligen Schrift als der untrüglichen Offenbarung nicht nur des göttlichen Willens, sondern auch von einigen besondern göttlichen Geheimnissen und weltüberlegenen Wundern. Daher reicht die Frage nach der göttlichen Art dieses Buches und seines Offenbarungsgehalts zurück bis zu den letzten Wurzeln der religiösen Anschauung, für die der alte Protestantismus mit einem im Prinzip noch ungebrochenen Wunderglauben eintrat. Der theologische Ausdruck dieser Überzeugung in der Anwendung auf das Ganze der übernatürlichen Offenbarung und Gotteserkenntnis war die Lehre von der Inspiration der heiligen Schrift durch den göttlichen Geist. Es ist früher gezeigt worden[30]), daß diese Anschauung in verschiedenen Formen von größerer oder geringerer Strenge ausgeprägt worden ist. Seit dem Anfang des 17. Jahrhunderts aber war die strengste Form

[30]) S. Bd. 1 S. 53ff.

zur allgemeinen Geltung innerhalb der Orthodoxie sowohl der Reformierten wie auch der Lutheraner gelangt. Dann aber setzte da und dort, zunächst freilich nur erst in schüchternen Anfängen, eine rückläufige Bewegung ein, die schließlich dazu geführt hat, die Geltung der Lehre von der Verbalinspiration auch in sonst grundsätzlich konservativen Kreisen der protestantischen Theologie aufzuheben.

Diese Lehre selbst nun scheint sich ihren Anhängern im 17. Jahrhundert vor allem durch ihre unbestreitbare Zweckmäßigkeit für den vielseitigen polemischen Betrieb empfohlen zu haben, sowie er damals auf allen Seiten mit besonderem Eifer gepflegt wurde. Ausgebildet worden aber war sie teils im Gegensatz zu der katholischen Schätzung der kirchlichen Tradition, teils zu Schwenckfeld und anderen Vertretern der Lehre von dem dem äußern unendlich überlegenen innern Gotteswort. Indem man diese Scheidung nicht anerkennen konnte, wenn man nicht den Boden einer festen und in sich beständigen kirchlichen Lehre unter den Füßen verlieren wollte, verfiel man darauf, den biblischen Text für ein buchstäbliches Diktat des heiligen Geistes auszugeben. Dabei handelte es sich indessen doch nur um die bis ins Kleinste hinein bestimmte Sicherung des biblischen Wortlauts, da, wenn dieser nicht unbedingt zuverlässig festgelegt wäre, auch der das christliche Heil allein begründende Gnadengehalt der göttlichen Offenbarung irgendwie angreifbar und zweifelhaft hätte erscheinen können. Einer Apotheose des biblischen Buchstabens selbst aber hat man darum doch in keiner Weise das Wort reden wollen. Abergläubisch in dem oben festgestellten Sinne der damaligen Zeit war man also nicht. Vielmehr war man sich darüber völlig klar, daß der Buchstabe tötet und nur der Geist lebendig macht. Und allein auf den Geist und den Sinn der Schrift sah man es ab, indem man durch ein göttliches Wunder auch die äußere Gestalt des Gotteswortes zweifelsfrei festgelegt sein ließ. So aber faßte man beides, die irdische Form und den ewigen Inhalt der heiligen Schrift, als eine von Gott gewollte und bewirkte zusammengehörige und unzerreißbare Einheit auf.

Das ist der Standpunkt des orthodoxen Luthertums. Der Streit gegen Rahtmann aber, in dem man ihn behauptete und bestimmter als bisher entwickelte, hat seinen Nerv darin, daß, da man nicht mehr, wie einst gegen Schwenckfeld, die wörtliche Inspiration des biblischen Textes möglichst bestimmt zu entwickeln brauchte, das

Hauptgewicht nun vielmehr wieder auf die seinem göttlichen Inhalt als solchem eigne göttliche Wirkungskraft gelegt wurde. Nur diese nämlich hatte Rahtmann dem äußern Worte abgesprochen, aber nicht zugleich auch die Verbalinspiration anzutasten im Sinne gehabt. Also hatten auch seine Gegner keinen Anlaß, sie wie einst ihre Vorgänger zu behaupten und zu verteidigen. Ja sie gaben unbedenklich zu, daß die auf dem Papier stehenden Buchstaben und Silben der heiligen Schrift gleichwie der Klang der die Luft durchdringenden Worte des Predigers vergängliche Dinge seien und daß der Gesamtbestand dieser Ausdrucksmittel nur *improprie et* σημαντικῶς Wort Gottes genannt werde. Daher ist mit diesen äußern Zeichen als solchen auch gar nicht die göttliche Wirkungskraft[31]) verbunden; vielmehr kommt sie allein der in jene Formen nur äußerlich eingekleideten Offenbarung Gottes und seines Willens zu. Aber ohne die sinnlichen Träger des geschriebenen und des gesprochenen Worts, von deren Gebrauch jede menschliche Verständigung über geistige Dinge abhängig ist, würde auch Gottes erleuchtende und wiedergebärende Wirkungskraft die Herzen der Menschen gar nicht berühren. Denn jede spiritualistische innere Offenbarung Gottes in diesen lehnten die Lutheraner außer bei den Propheten und den Aposteln ab, um nicht die reformierte Auffassung der Erwählung zugeben zu müssen. Diese aber galt ihnen als ein Enthusiasmus, durch den die wirkliche Offenbarung Gottes nur zweifelhaft und unsicher gemacht werden könne. Indem es ihnen so aber vor allem auf den Inhalt des geschriebenen Gotteswortes ankam, war ihnen dieses nicht wie den Reformierten in erster Linie wichtig, sofern es an den Glauben und an die Lebensführung der Erwählten bestimmte Forderungen erhebt, sondern sofern es selbst das Mittel Gottes ist, um den Glauben und seine Wirkungen überhaupt erst hervorzubringen.

Verhält es sich nun so, dann wird es auch verständlich, daß man unter diesen Voraussetzungen die Analogie der *extra usum* überhaupt nicht wirksamen Sakramente zur Abgrenzung der Wirkungskraft des Gottesworts nicht als beweiskräftig zugeben konnte. Denn das wirksame Gotteswort galt den Lutheranern nicht bloß als *verbum audibile* in der Art, wie die Sakramente *verbum visibile* sind. D. h. seine Gotteskraft ist ihm nicht nur eigen, so oft es aktuelle Wirkungen auslöst, als ob sie inzwischen aussetzte und in

[31]) Quenstedt p. 169 b.

jedem einzelnen Falle ihrer Betätigung von Gott besonders erneuert werden müßte. Vielmehr ist es zu allererst und grundlegend den Propheten und den Aposteln inspiriert worden, um in deren Niederschrift und in der von dieser abhängigen Verkündigung der Kirche dauernd lebendig zu bleiben. Nur durch diese Annahme meinte man auch dem Ausspruch: *Verbum Dei manet in aeternum* (1. Petr. 1, 25) in seinem vollen Sinne gerecht werden zu können. Daher aber betonte man vor der Aktualität die Potenzialität des Gottesworts als den ewigen Hintergrund aller seiner tatsächlichen Wirkungen. Und auch das war lediglich konsequent. Denn wo es sich um die Frage nach der göttlichen *efficacia* handelte, stand ganz von selbst die *potentia* in erster Linie und nicht deren *actus*. Wäre es dagegen vielmehr auf diese angekommen, so hätte die Kontinuität der göttlichen Gnadenwirkungen nur noch auf einen *character indelebilis* der erwählten Individuen zurückgeführt werden können. Diese Annahme aber war für die Lutheraner durch ihren Gegensatz zu der reformierten Prädestinationslehre ausgeschlossen.

Unter deren Voraussetzung nämlich hängt die Stetigkeit der religiösen Entwicklung der Erwählten von der ihnen *a priori* als potenzielle Mitgift verliehenen Gabe des heiligen Geistes ab. Daher ergaben sich hier auch die Folgerungen der Unverlierbarkeit der Gnade und der *perseverantia sanctorum*. Bei diesen Annahmen aber bestand keinerlei Anlaß und Nötigung, nun auch noch auf die potenziell wirksame Art des Gottesworts zu reflektieren und diesem als solchem eine immanente Wirksamkeit zuzuschreiben. Vielmehr genügte es, daß man es auf Grund seiner göttlichen Inspiration nur als unbedingt zuverlässigen Ausdruck der objektiven göttlichen Wahrheit kannte. Denn schon bloß als solcher vermochte es seine eigentümlichen aktuellen Leistungen zu erzielen. Diese aber bestehen darin, daß Gottes Wort einmal die Gelegenheitsursachen darbietet, um die einzelnen Erwählten zu aktuell gläubigen und dem Ruhme Gottes dienstbaren Personen werden zu lassen und weiterhin deren ihm nunmehr erschlossene potenzielle Fassungskraft mit dem absolut richtigen Inhalt an Glaubensstoffen und ethischen Normen zu erfüllen.

Bei den Lutheranern dagegen verhielt es sich völlig anders, da nicht auch sie der Ansicht waren, daß es *a priori* erwählte Menschen gebe, denen ein potenzieller Besitz des heiligen Geistes bereits zu eigen sei. Vielmehr bestand für die lutherische Auffassung einfach nur die Voraussetzung von der Erbsündigkeit aller

Menschen. Diese nun wird entweder schon durch die Taufe, die die Christen als Kinder empfangen, oder durch den Glauben, den ihnen als Erwachsenen das Angebot des Evangeliums abgewinnt, als Hindernis des Zugangs zu Gott unwirksam gemacht. Doch auch so bleibt die Möglichkeit bestehen, daß die erbsündigen Menschen, sei es von vorn herein, sei es durch Rückfälligkeit in den Unglauben dem Gotteswort Widerstand entgegensetzen und sich dadurch der Gnade entziehen oder sie wieder verlieren. Hieraus aber ergibt sich die Folgerung, daß das Gotteswort nicht immer aktuell wirkungskräftig ist. Das gaben für die Nichterwählten freilich auch die Reformierten zu, indem sie das Ausbleiben des Erfolges eben auf die Reprobation der das Gotteswort verschmähenden Menschen zurückführten. Da diese Auskunft jedoch den Lutheranern durchaus unzulässig erschien, so hätten sie überhaupt keine Stetigkeit in der religiösen Entwicklung eines Menschen zum Gotteskinde annehmen können, wenn sie sich mit einer nur aktualistischen Auffassung von der Wirksamkeit des Gottesworts begnügt hätten. So aber blieb ihnen gar kein anderer Ausweg übrig, als dem objektiven Gotteswort als solchem eine von Ewigkeit her immanente Wirkungskraft beizulegen, die sich mit unbedingter Notwendigkeit betätigt, wo die Menschen sich ihr nicht mutwillig versagen, sondern bereitwillig erschließen. *A priori* betrachtet stellt sich diese *efficacia* des Gottesworts freilich nur als eine Möglichkeit dar, deren aktuelle Verwirklichung stets nur da eintreten wird, wo sie keinem endgültigen Widerstreben begegnet. *A posteriori* dagegen erscheinen aller Glaube, das gesamte Heil und sämtliche Gnadengaben um so ausschließlicher als Wirkungen jener Gotteskraft, je weniger der erbsündige Mensch von sich aus dazu im stande ist, sich dieser Güter und Kräfte zu bemächtigen. Daß aber Gottes Wort immer auch Menschen finden wird, die sich ihm nicht absichtlich entziehen, war ein schon von Luther festgestellter Glaubenssatz, da es nach Jes. 55, 11 nicht leer zu Gott zurückkehrt.

4. Nun aber fragt es sich noch, ob nach der Anschauung der orthodoxen Lutheraner dem notwendig irgendwo wirksamen Gotteswort auf Seiten der Menschen, die ihm Glauben schenken, überhaupt kein potenzieller Habitus gegenübersteht, aus dem, ebenso wie aus der Erwählung im reformierten Sinne, die Stetigkeit der religiösen Entwicklung eines Individuums hergeleitet werden könnte. Ließe sich nämlich innerhalb des dogmatischen Systems

der Lutheraner ein solcher Ansatz nachweisen, so würde ihre Lehre von der potenziellen *efficacia* des Gottesworts nachträglich doch noch dem Einwand unterliegen, eine überflüssige objektive Doublette zu einem subjektiven potenziellen Besitz der Gläubigen zu sein, der allein schon die Stetigkeit in deren religiöser Entwicklung erklären würde. Dann aber würde wenigstens in der Auffassung der Ursachen des Glaubens die lutherische Lehre der systematischen Stringenz entbehren, da in ihr zwei Stetigkeitsprinzipien vorausgesetzt wären, die mehr oder weniger auch in Konkurrenz mit einander treten könnten. Nun aber schreiben die Lutheraner auch der Taufe eine Wirkungskraft zu, die derjenigen des Gottesworts gleichartig zu sein scheint. Die Taufe jedoch ist gerade nach der lutherischen Lehre als Sakrament eine Art der Gnadenzuwendung, die speziell den einzelnen menschlichen Individuen zu teil wird. Wäre daher etwa anzunehmen, daß die Lutheraner die Taufe auf magische Weise in dem Täufling einen dauernden *habitus* des Glaubens haben begründen lassen, so wäre darin ein Analogon zu der von den Reformierten angenommenen Erwählungsqualität der Gläubigen zu erkennen, das zwar nicht auch wie diese von ewiger Herkunft, aber doch von seinem zeitlichen Beginn an gleichfalls ein potenzieller Besitz der Getauften wäre. Daher hat sich die Untersuchung nun weiter auf die Frage zu richten, in welchem Verhältnis nach der Anschauung der Lutheraner die *efficacia* des Gottesworts und die der Taufe zu einander stehen.

Nach der lutherischen Lehre ist in der Taufe Gottes *verbum visibile* wirksam, das zu den bisher besprochenen Arten des *verbum scriptum* und des *verbum audibile* als eine dritte hinzutritt. Die Artgleichheit dieser drei Formen, in denen Gottes Gnade den Menschen nahe gebracht wird, besteht darin, daß sich in ihnen allen dieselbe göttliche Wirkungskraft betätigt. Ebenso sind die Grundsätze, nach denen die jedesmal beteiligten geschöpflichen Zuwendungsmittel der göttlichen Gnade, nämlich der Buchstabe der Schrift, die Stimme der Wortverkündigung und das Taufwasser, beurteilt und gewürdigt werden, durchweg ganz dieselben. Dasselbe gilt auch von der Auffassung der Elemente des Abendmahls. Doch braucht darauf hier keine Rücksicht genommen zu werden, da dem Abendmahl als Früchte wohl die Versicherung der Gnadenverheißung, die Stärkung des Glaubens, die Einverleibung

in Christus und ähnliche religiöse Erfolge beigelegt werden, nicht aber auch eine *efficacia* in demselben alles übrige umfassenden Umfang wie der Taufe und dem Gotteswort.

In der Lehre von der Taufe nun ist man in der Hauptsache den Weisungen Luthers, besonders in seinen beiden Katechismen, treu geblieben. Man hält sie aufrecht und verteidigt sie gegen Wiedertäufer, Calvinisten, Socinianer, Katholiken und andere Vertreter abweichender Ansichten. Der Unterschied, der auch in der Auffassung der Taufe zwischen den Lutheranern und den Reformierten bestand, war zum ersten Mal in seiner ganzen Bedeutung auf dem Religionsgespräch zu Mömpelgard hervorgetreten[32]) und seitdem den Theologen beider Konfessionen lebendig bewußt und deutlich. Das zeigt sich darin, daß man noch ein Jahrhundert später immer wieder auf diese Auseinandersetzung zwischen Andreae und Beza zurückkam und nach wie vor die damals unter ihnen herausgestellten Streitpunkte verhandelte. Einige andere Fragen waren inzwischen noch dazu gekommen. Man nahm zu ihnen ganz in demselben Sinne wie zu jenen Stellung.

Für die Auffassung der Lutheraner von der Taufe war wie für die der Reformierten die Analogie ihrer verschiedenen Lehren von dem Abendmahl formal von mitentscheidender Bedeutung. Wie die Reformierten, auch soweit sie die Sakramente als Gnadenmittel charakterisierten, das Abendmahl im wesentlichen doch symbolistisch verstanden, so galt ihnen auch die Taufe als eine Handlung, die Gottes Wohltaten und Wirkungen vielmehr nur bezeichnend und bezeugend darstellt, als daß sie sie auch real in sich einschlösse und durch ihren Vollzug auf die Empfänger des Sakraments wirklich selbst übertrüge. Wie die Lutheraner dagegen in der Austeilung und im Empfang des Abendmahls Christi Leib oder seine mit dem Logos hypostatisch geeinigte menschliche Natur als wirklich gegenwärtig dachten, so nahmen sie auch bei der Taufe die unmittelbare Gegenwart eines göttlichen Faktors an, der auf Grund der positiven Anordnung Gottes mit dem Taufwasser geheimnisvoll verbunden und zugleich mit dessen sakramentalem Gebrauch auf die Täuflinge wirksam sei. Schon Luther selbst war ihnen hierin vorgegangen, und Calov gibt die wichtigsten von dessen einschlägigen Aussprüchen wieder[32a]), darunter auch solche, in denen die sakramentale Verbindung des Gottesworts mit

[32]) S. o. S. 131ff.

[32a]) Calov, Systema t. 9. Wittebergae 1677. p. 186ss.

dem Taufwasser drastisch populär und geradezu unter Verwendung von magisch anmutenden Vorstellungen anschaulich zu machen gesucht wird. Gleichwohl wird der abergläubische Anschein, der diesen bildlichen Wendungen und der aus ihnen gefolgerten Charakteristik des Taufwassers eigen ist, in Übereinstimmung mit Luthers vorsichtigeren Ausführungen im Großen Katechismus, in der Theorie der orthodoxen Lutheraner stillschweigend berichtigt. Und zwar geschah das ganz nach denselben Grundsätzen, die für die Auffassung der Gegenwart Christi im Abendmahl und für die der Wirksamkeit des geschriebenen Gottesworts maßgeblich waren.

Man unterschied[33]) nämlich auch in der Taufe eine irdische und sichtbare und eine himmlische, innere und unsichtbare Materie. Für diese *materia coelestis* erklärte man, auf Grund des Taufbefehls Jesu bei Matth. 28, 19, in der Regel den Namen des dreieinigen Gottes, unter dem jedoch nichts anderes als Gott selbst zu verstehen sei[34]). Dann aber rühren alle Wirkungen der Taufe und damit ihre gesamte Wirkungskraft unmittelbar von Gott her[35]). Daher ist auch weder den gesprochenen Worten der Taufformel[36]) noch der Taufe überhaupt eine verborgene magische Kraft eigen. Vielmehr hängt ihre Fähigkeit wiederzugebären und selig zu machen allein von dem heiligen Geist als ihrer *causa principalis* ab[37]). Auch dem Taufwasser also inhäriert nicht in physischer Weise die *vis regenerativa*, sondern sie ist ihm lediglich kraft göttlicher Anordnung ὀργανικῶς et ὑπερφυσικῶς unlöslich verbunden[38]). Die Wirkungen selbst aber, die die Taufe mit sich führt, sind in erster Linie die im Begriff der Wiedergeburt sich zusammenfassenden Gaben des Glaubens, der Sündenvergebung, der Aufnahme in den Gnadenbund, der *indutio Christi*, der Adoption zur Gotteskindschaft, der Befreiung aus der Macht des Satans und des Besitzes des ewigen Heils[39]). Indem dem Täufling außerdem noch der heilige Geist gegeben wird, beginnt in dessen Kraft die Erneuerung, die jedoch nicht sofort vollendet ist, sondern von Tag zu Tage zunehmen muß[40]). So stellt sich die Taufe material in demselben Umfang wie das Wort Gottes als ein Gnadenmittel dar,

[33]) Gerhard, Loci theol. t. 9. p. 125a. 131b. N. Hunnius, Epitome cred. S. 404f. (Nr. 648. 650). Joh. Hülsemann, Extenuatio breviarii p. 127. Calov, Systema t. 9 p. 160. 166. 182ss. Theologia positiva. Wittebergae 1682. p. 477 (§ 990). [34]) Gerhard t. 9. p. 133b.

[35]) Calov, Systema p. 177. [36]) Gerhard p. 139b.

[37]) Quenstedt p. 145b. [38]) Gerhard p. 168a. Quenstedt p. 144b.

[39]) Gerhard p. 157b. [40]) Ibidem p. 158a.

indem auch sie das Ganze des christlichen Heils umfaßt. Aber sie tut dies proleptisch *in nuce* und nicht auch *explicite* wie die heilige Schrift und die christliche Verkündigung. Daher aber erscheint sie auch nicht als eine Doublette zu dieser, sondern als die Voraussetzung, unter der auf jedes Glied der christlichen Kirche das Wort Gottes seine regelmäßige Wirksamkeit ausübt. Virtuell jedoch hat sie gar keinen anderen Inhalt als dieses.

Fallen also wie schon bei Luther die Wirkungen der Taufe und die des Gottesworts ideell miteinander zusammen, so ist die *efficacia* des Sakraments auch nicht auf den einen Augenblick seines Vollzuges beschränkt zu denken. Daher erstreckt sie sich auch nicht nur auf die Vergebung der vorhergehenden und der gegenwärtigen Sünden[41]), sondern ebenso auf die der *peccata futura*[42]). Als Sakrament ist sie ferner das Siegel des in den Herzen der Getauften lebendigen Gnadenbundes[43]). In diesen aber wird niemand hineingeboren, sondern jeder erst nach seiner Geburt aufgenommen[44]). Hier tritt wieder eine charakteristische Verschiedenheit der lutherischen Lehre von der der Reformierten hervor, da diese die Kinder christlicher Eltern auf Grund der Analogie der alttestamentlichen Beschneidung auch schon vor ihrer Taufe als Glieder des Gnadenbundes in Anspruch nehmen. Den Lutheranern aber fallen vielmehr die Begriffe des Gnadenbundes und des Taufbundes zusammen. Über einen Werkbund dagegen spekulieren die orthodoxen Lutheraner überhaupt nicht; damit hat erst der heterodoxe Calixt begonnen. Ferner fassen die Lutheraner den Gnadenbund als eine rein innerliche Angelegenheit zwischen Gott und den Getauften auf. Insofern ist für sie die Stelle 1. Petr. 3, 21 maßgeblich: *Baptismus est stipulatio* (ἐπερώτημα) *bonae conscientiae*. Hier nämlich ist nach der lutherischen Auffassung die Rede von dem Bewußtsein der jedem Getauften durch seinen Taufbund auferlegten Pflichten[45]), von deren Leistung dessen Erhaltenbleiben abhängig ist. Indem nun der Getaufte zugleich mit dem übrigen Leibe der Kirche geeinigt sei, unterscheidet Hülsemann[46]) die

[41]) Quenstedt p. 141. [42]) Calov, Systema p. 282.
[43]) Gerhard p. 134a. 159b. [44]) Quenstedt p. 141.
[45]) Gerhard p. 172a (§ 127): Cum per baptismum in foedus Dei recepti ac sacrae militiae ascripti simus, utique nobis incumbit, ut militemus bonam militiam, retinentes fidem et bonam conscientiam. Quenstedt p. 146 (22): Ἐπερωτᾶν est, quod conscientia interroget Dominum, quomodo ille sit affectus in nos, qui per baptismum benevolentiam suam nobis confirmat.
[46]) L. c. p. 129.

obligatio passiva ad veram fidem et pietatem sectandam und die von dem Täufling oder von seinen Paten übernommene *obligatio activa*. Doch ist diese kein wesentlicher Bestandteil der Taufe selbst. Denn an dem den erwachsenen Christen obliegenden Bekenntnis des Glaubens soll nur erkannt werden, daß keine habituelle Ungläubigkeit und Gottlosigkeit der Verleihung der Gnade als Hindernis im Wege stehe. Die Übung des Glaubens selbst aber ist keine *obligatio activa vel sponsio*, sondern nur das zur Aufnahme der Gnade notwendige Organ. Und was die Frömmigkeit angeht, so besteht die *sponsio* in dem Bekenntnis der Dankbarkeit. Beides aber verleiht der Taufe nicht erst ihre Wirksamkeit noch hat es für das *pactum ex parte Dei* einen Wert. Auch verlangt Gott es nicht als eine für das *pactum ex parte nostri* konstitutive Leistung. Denn das ἐπερώτημα besagt nicht, daß erst unser Tun dem göttlichen Gnadenbunde seine Festigkeit verleihe, sondern das Vertrauen des Gewissens auf Gott. Im Gnadenbund nämlich handelt es sich darum, was der Getaufte sich selbst verspricht und von Gott als den Inhalt seiner Verheißung hinnimmt, nicht aber auch darum, was oder wie groß die Dankbarkeit sei, die er seinerseits etwa Gott verspräche.

Diese reichlich knapp gefaßten Ausführungen Hülsemanns sind lehrreich für das lutherische im Unterschiede von dem reformierten Verständnis des Begriffes eines Bundes mit Gott. Die Reformierten nämlich lassen, obwohl auch sie die primäre Initiative und Aktivität Gottes bei seinen Bundschließungen anerkannten, immerhin sekundär die der göttlichen entsprechende menschliche Stipulation als den andern in sich selbständigen Teil des gesamten *pactum* gelten. Der Lutheraner Hülsemann dagegen denkt an die menschliche Selbständigkeit nur insoweit, als der Getaufte auf Grund seines Taufbundes allein sich selbst in seinem Gewissen zu den von diesem geforderten Leistungen verpflichtet fühlt und verpflichtet. Gott gegenüber aber erscheint er lediglich als der empfangende Teil; und daß er die ihm von Gott zugesicherten Güter und Kräfte empfängt, darin eben besteht die *efficacia* der Taufe. Zwar kann er sie vermöge seiner *libertas in inferioribus* auch verschmähen und zurückweisen. Dann bricht er seinen Taufbund und fällt aus der Gnade. Sobald jedoch dieser Widerstand aufhört und jemand sich den göttlichen Wirkungen empfänglich und reuig wieder hingibt, tritt der Gnadenbund für ihn von neuem in Geltung und Kraft. Vor allem aber hat dieser die Bedeutung,

daß der Getaufte jederzeit, so oft er dessen bedarf, auf die ihm in seiner Taufe zugesagten göttlichen Verheißungen zurückgreifen darf, um sie auf sich anzuwenden und sich der in ihnen enthaltenen Gnade Gottes zu getrösten. So ist es ein durchaus nur religiöses Interesse, das durch die Taufe und durch die Erinnerung an den in ihr abgeschlossenen Gnadenbund gesichert wird. Diesem subjektiven Bedürfnis der Getauften aber entspricht andererseits durchaus die Auffassung der Lutheraner von der stetigen göttlichen Wirkungskraft, die der Taufe dauernd eigen bleibt.

Die Taufe selbst nun, deren *efficacia* sich so über das ganze Leben eines Christen erstreckt, füllt, da die Sakramente als solche *extra usum* überhaupt nicht vorhanden sind, doch nur den einen Moment ihres tatsächlichen Vollzuges aus. Den Erwachsenen wird durch sie der *ex auditu* gewonnene Glaube vermehrt und die Sündenvergebung weiter ausgedehnt, bestätigt und versiegelt[47]). Die Kinder aber gewinnen, sei es durch die Zuwendung des göttlichen Worts der Einsetzung und Verheißung, sei es durch den Vollzug der Taufe selbst, denselben rechtfertigenden Glauben wie jene. Bei beiden setzen die Früchte der Taufe diesen Glauben voraus. Die erste Gnade jedoch empfängt man ohne vorhergehenden Glauben durch die dem Gotteswort und der Taufe einwohnende instrumentale Wirkungskraft. So aber ist die Taufe ein Mittel, durch das Gott den Menschen Glauben und Frömmigkeit einflößt, indem er eine Bewegung in ihnen hervorbringt, nicht indem er ihnen einen *habitus* eingießt[48]). Ein solcher entsteht vielmehr erst, wenn Gott durch häufige Bewegungen gleicher Art in derselben Tätigkeit fortfährt. Der Glaube also, der durch das *verbum visibile* der Taufe[49]) in den Kindern entsteht, während er bei den erwachsenen Täuflingen schon vorher da ist, erscheint auch in jener als *fides actualis*, obwohl er sich bei ihnen nicht in äußeren, sondern nur in inneren Betätigungen äußert[50]). Denn wenn die Kinder auch noch des Gebrauchs der Vernunft entbehren, so haben sie doch bereits eine vernünftige Seele und die dieser eigenen Kräfte, in denen Gott vermöge seiner Gnade wohnen kann und tatsächlich wohnt, sobald sie getauft sind[51]). Als einen Hauptgrund aber für die ja schon von Luther her überkommene Annahme des Taufglaubens der Kinder machen die Lutheraner immer wieder gel-

[47]) Hülsemann p. 132. cf. Quenstedt p. 139a.
[48]) Hülsemann p. 131. [49]) Quenstedt p. 152b.
[50]) Ibidem p. 148a. 150a. 153a. [51]) P. 153a.

tend, daß, da die Taufe ein Bad der Wiedergeburt sei, diese aber nicht ohne Glauben erfolgen könne, auch die Kinder durch die Kraft des heiligen Geistes einen wahren Glauben an Christum erlangen müssen[52]).

Nach diesen Äußerungen hat man sich den Taufglauben der Kinder im Sinne der orthodoxen Lutheraner als einen momentanen Glaubensakt zu denken, der als solcher überhaupt noch keinen *habitus* begründet. Kommt ein solcher also erst zustande, wenn dann im späteren Leben aus einem regelmäßig fortgesetzten Hören des Gottesworts neue Glaubensakte entstehen und infolge ihrer häufigen Wiederholung eine Gewöhnung zum Glauben hinterlassen, so ist dies eine Entwicklung, die einfach nur den allgemeinen Gesetzen des Erwerbes habitueller menschlicher Fähigkeiten entspricht. Wie aber auch sonst die aktuelle Betätigung der von Menschen erworbenen *habitus* nicht ohne zeitweiliges Versagen erfolgt, z. B. wenn man von dem Gedächtnis im Stich gelassen wird oder wenn die Gewöhnung zum Guten durch Nachgiebigkeit gegen starke Versuchungen zum Gegenteil unterbrochen oder gar völlig aufgehoben wird, so unterliegt auch der erworbene *habitus* des Glaubens gleichartigen Gefahren. Der Anerkennung dieses lediglich empirischen und formal in keiner Weise übernatürlichen Geschehens entspricht es, wenn die Lutheraner lehren, daß auch der Glaube und zugleich mit ihm die ihm entsprechende Gnade durch Sünden gegen das Gewissen auch wieder verloren gehen könne. Dann aber gibt es, von Seiten des Menschen aus betrachtet, auch weder eine praktische noch eine theoretische Gewißheit, daß der erworbene *habitus* des Glaubens notwendig auf die Dauer bestehen bleiben müsse. Die Reformierten dagegen lehren zwar, daß *a priori* kein Mensch seiner Erwählung gewiß sein könne und die Praxis seines Lebens auf eine solche vermeintliche Sonderstellung zu Gott einstellen dürfe, sondern daß man sich an die Heilsmittel der Kirche halten müsse, um sich seiner Erwählung zu versichern. Theoretisch jedoch behaupten sie um so bestimmter die Stetigkeit des *a priori* bestehenden potenziellen Geistesbesitzes aller Erwählten. Die Lutheraner aber, die diese Ansicht entschieden verwarfen und energisch bestritten, hatten überhaupt kein subjektives Analogon zu dem *character indelebilis*, den die Reformierten allen Erwählten als solchen zuschrieben. Denn

[52]) Hütter, Compendium locorum theologicorum (1610). Wittebergae 1677. p. 337. Gerhard p. 152a.

es ist gezeigt worden, daß nach ihrer Lehre auch die Taufe keinen übernatürlichen Glaubenshabitus in ihren Empfängern begründet.

Damit ist die im Anfang dieses Abschnitts aufgeworfene Frage negativ beantwortet. Dieses Ergebnis hat die Bedeutung, daß die *efficacia* der Taufe ganz von derselben Art ist wie die des Gottesworts. Das aber heißt, daß eine Stetigkeit des Wirkens allein dem göttlichen Faktor der Wiedergeburt und der Erneuerung, nämlich dem Worte Gottes selbst, eigen ist. Und diese Anschauung hat den Sinn, daß alles menschliche Vertrauen um so ausschließlicher nur auf Gottes objektive Gnade und Wirkungskraft gesetzt werden kann. Dann aber muß auch dem Worte Gottes, da es ausschließlich der Träger aller göttlichen Wirkungen und das Mittel ihrer Vollziehung an den Menschen ist, eine von den aktuellen Erfolgen seiner Verkündigung völlig unabhängige und insofern potenzielle, aber stetige Gotteskraft innewohnen. Denn nur wenn es auch in dieser Hinsicht leistungsfähig ist, kann man sich seiner Verheißungen zuverlässig getrösten, ohne befürchten zu müssen, daß die sich gerade dem Gewissen der Frommen immer wieder aufdrängende Unzulänglichkeit alles eignen religiösen Habens und Könnens Gottes Heilsabsicht zu vereiteln imstande sei.

Kap. LXI.

Der Streit der württembergischen und der norddeutschen Lutheraner um die Art der Gegenwart Christi.

1. In den beiden ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts bildete sich in Württemberg der von Andreae vertretene gemäßigte Ubiquismus zu Anschauungen zurück, die material dessen ursprünglicher konsequenterer Ausprägung wieder näher kamen, formal aber wesentlich bestimmt sind durch die metaphysischen Interessen der inzwischen aufstrebenden protestantischen Schulphilosophie[1]). Andererseits blieben die norddeutschen Lutheraner unter

[1]) Vgl. E. Weber, Der Einfluß der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik 1908. S. 158ff.

der Führung der Gießener und der sächsischen Theologen im wesentlichen Vertreter des grundsätzlich biblizistischen Standpunkts ihrer Vorgänger zur Zeit der Konkordienformel. Zugleich wirkten mittelbar Melanchthons Auffassungen von Gottes jederzeit wirksamer und niemals müßiger Gegenwart in ihren christologischen Anschauungen ungebrochen nach.

Der Streit zwischen den sogenannten Kryptikern und Kenotikern bietet, wie ein halbes Jahrhundert vorher der Kampf um den Kryptocalvinismus, das Bild einer Auseinandersetzung dar, in der sich die Tübinger Theologen, wie einst Andreae, aggressiv, die Gießener defensiv verhalten haben. Diesen Eindruck hinterläßt deutlich der Briefwechsel[2]) zwischen Balthasar Mentzer und Theodor Thummius. Jener hatte sich doch schwer getäuscht, als er erwartete, zum Austrag einer Meinungsverschiedenheit mit seinen Gießener Kollegen Johannes Winckelmann und Justus Gisenius seinen persönlichen Freund Matthias Hafenreffer in Tübingen als Bundesgenossen gewinnen zu können. Vielmehr traten dieser und die übrigen Tübinger Theologen Mentzers Gegnern bei, und Thummius, der nach Hafenreffers Tode (1620) der Hauptwortführer war, gab sich die größte Mühe, seine und seiner Gesinnungsgenossen Auffassung zum Siege zu führen und seine Widersacher um jeden Preis ins Unrecht zu setzen.

Die grundlegende Streitfrage, wegen deren man miteinander uneinig war, bestand nicht in dem Meinungsunterschied wegen der Krypsis oder der Kenosis des Besitzes der göttlichen Majestät Christi. Vielmehr bildete diese Frage erst einen sekundären Streitpunkt. Das ergibt sich deutlich aus der Vorrede und immer wieder auch aus den übrigen Bestandteilen der *Acta Mentzeriana*. Dagegen war es der Hauptvorwurf, der schon gleich in jener gegen Mentzer und seinen gleichgesinnten Schwiegersohn Justus Feurborn erhoben wurde, daß sie Christi Allgegenwart als *gubernatio rerum omnium in coelo et in terra* bestimmten und einfach mit Christi königlichem Amt gleichsetzten[3]). Damit verbindet sich die

[2]) Die Hauptbriefe, die aber geradezu den Umfang förmlicher Abhandlungen haben, sind abgedruckt in den Acta Mentzeriana, hoc est: Justa et necessaria defensio contra primam partem injustae et non necessariae defensionis Balthasaris Mentzeri D, quae fuit historia certaminis Tubingensis. Tubingae 1625. Über den Streit der Gießener und der Tübinger vgl. J. F. Cotta, Dissertatio II de duplici statu Christi in seiner Ausgabe von J. Gerhard, Loci theologici t. 4. Tubingae 1765 p. 61ss. Dorner S. 787ff. Thomasius S. 579ff. [3]) Acta Mentzeriana fol. a 3 v. b 3 v.

Rüge, daß Mentzer seine Ansichten *non ex absoluta aliqua immensitate aut infinito modo subsistendi in infinita* τοῦ λόγου *hypostasi, sed ex omnipotentia et libera Dei voluntate* ableite[4]). Abhängig von diesem Urteil ist erst die fernere Vorhaltung, daß Mentzer Christi Allgegenwart nicht schon für den *status exinanitionis*, sondern nur für den *status exaltationis* gelten lasse[5]). So aber stellt sich der ganze Handel zwischen den Gießenern und den Tübingern im wesentlichen als eine nun erst polemisch aufs schärfste zugespitzte Erneuerung des alten Gegensatzes zwischen den Lehren von der Ubiquität der Menschheit Christi und seiner Multivolipräsenz dar.

Um jene Frage nach der Definition der Christi Menschheit mitgeteilten göttlichen Gegenwart hatte sich bereits 1616 Mentzers Differenz mit Winckelmann und Gisenius gedreht. Doch wurde dieser Zwist schon nach wenigen Monaten durch eine von dem Landgrafen Ludwig von Hessen in Darmstadt veranstaltete Aussprache friedlich beigelegt[6]). Winckelmann erkannte an, daß Mentzer nicht, wie er ihn ursprünglich verstanden hatte, die *praesentia Dei et Christi apud creaturas* ausschließlich als *operatio* definiere, sondern zugleich auch deren substanzielle Gegenwart mit umfassen lasse. Mentzer aber wurde es freigestellt, seine Polemik gegen die Reformierten, die Winckelmann den Anlaß zu seinen Ausstellungen gegeben hatte, „bescheidentlich und ohne Irritation oder Offension seiner Gegner" weiterzutreiben. Seitdem betonte Mentzer, daß er und Winckelmann nun ganz derselben Ansicht seien. Thummius aber verhehlte seine Verwunderung darüber nicht, daß Winckelmann, wie Mentzer behaupte, sich selbst untreu geworden sein solle[7]).

Unter Voraussetzung der Konkordienformel, deren christologische Lehren sie nur von ihren verschiedenen Standpunkten aus verschieden verstanden, vertraten die Gießener und die Tübinger Theologen in weitem Umfange dieselben Anschauungen. Insbesondere waren sie einig in ihrer lutherischen Auffassung von der grundlegenden Bedeutung der *unio hypostatica* der beiden Naturen Christi und von deren realer *communicatio idiomatum*. Hieraus jedoch folgerte Thummius, daß Christi göttliche und seine menschliche Natur kraft seiner unendlichen Person und vermöge der in ihr erfolgten Einigung und Durchdringung seiner beiden

[4]) Fol. a 4 v. [5]) Fol. a 3. cf. p. 69. [6]) P. 20ss. 87s.
[7]) P. 126

Naturen notwendig allen geschöpflichen Dingen gegenwärtig sein müsse[8]). In dieser Gegenwart Christi aber unterschied er eine *omnipraesentia generalis* bei allen Kreaturen und eine *praesentia modi, h. e. gratiae, sacramentorum et gloriae.* Der Grund für jene allgemeine Allgegenwart Christi ist ausschließlich die *unio* und *communio* seiner beiden Naturen; die göttlichen Verheißungen aber sind die Ursache seiner gnadenreichen Gegenwart in den Gläubigen, in den Sakramenten und im Stande seiner Herrlichkeit[9]).

Mentzer dagegen machte geltend[10]), der Begriff der Gegenwart sei von relativer Art. Daher verhalte es sich anders mit der Gegenwart des Logos in seinem mit ihm persönlich geeinigten Fleisch, als mit der Gegenwart dieses Fleisches bei den andern Kreaturen, mit denen es nicht auch persönlich verbunden sei. In dem ersten Punkte bestehe kein Streit; wohl aber frage es sich, ob Christi menschliche Natur während des Standes seiner Erniedrigung allen Kreaturen gegenwärtig gewesen sei. Und darüber nun lehrte er, daß Christus damals, wo und wie immer er es gemäß der vollsten Freiheit seines Willens gewollt habe, auch mit seiner Menschheit habe gegenwärtig sein können. Dagegen sei Christus im Stande seiner Erniedrigung noch nicht, wie nun im Stande seiner Erhöhung, allen Kreaturen auch schon mit seinem *dominium universale* gegenwärtig gewesen, denn er habe sie damals eben noch gar nicht regiert.

Den von Thummius angenommenen Unterschied zwischen *omnipraesentia generalis* und *omnipraesentiae modus* gab Mentzer nicht als zutreffend zu, da er sich nicht aus der heiligen Schrift begründen lasse. Andererseits stellte er fest[11]), daß, was Christus an göttlicher Macht, Herrlichkeit und Kraft besessen habe, ihm als Menschen vom ersten Augenblick der *unio hypostatica* an eigen gewesen sei; nur habe er es im Stande der Erniedrigung noch nicht auch immer und überall offenbar gemacht. Wohl hat er bisweilen, wo, wann und wie es ihm gefiel, Strahlen jener Majestät leuchten lassen. Allgemein und vollkommen jedoch hat er noch keineswegs über alle Geschöpfe im Himmel und auf Erden geherrscht. Wenn gleichwohl die Gegner meinen, Christi Fleisch sei schon damals allen Geschöpfen gegenwärtig gewesen, so widerspricht diese Annahme dem Begriff der göttlichen Gegenwart, die niemals müßig sei, sondern sich in der Beherrschung aller Dinge

---

[8]) P. 81 [9]) P. 82s. [10]) P. 88. [11]) P. 89. cf. 133.

als stetig wirksam erweise. Wohl wisse er aus der Philosophie, so erklärte Mentzer, daß Gegenwart etwas anderes sei als Tätigkeit. So oft jedoch die heilige Schrift von einer göttlichen Gegenwart bei den geschöpflichen Wesen und Dingen redet, verbindet sie dieses Zugegen- und Nahesein mit der tätigen Wirksamkeit Gottes. Und dies gilt gleichermaßen von Gottes allgemeiner Gegenwart bei allen Geschöpfen wie von der besondern, die den Gläubigen verheißen ist und zuteil wird. Also hat auch schon Gottes *omnipraesentia generalis* ihren durch seine Allmacht bestimmten *modus*[12]), der in seinem *regnum potentiae* wirksam wird; und schon sie ist insofern gleichwie die *praesentia specialis gratiosa* eine *praesentia modificata* und nicht mehr nur eine *omnipraesentia sola, nuda et simplex.*

Mentzers Ansicht von der göttlichen Gegenwart erscheint also durchaus beherrscht durch den Eindruck, den er in Übereinstimmung mit der von Melanchthon herrührenden Tradition aus der heiligen Schrift gewonnen hatte, daß sie unzertrennlich mit der *operatio* des niemals müßigen Gottes verbunden sei und daher mit dieser eine Einheit bilde, die auch in der Definition jenes Begriffes notwendig zur Geltung zu bringen sei. Thummius dagegen trennte von vornherein scharf die *omnipraesentia Dei*, die auch er als ein relatives Attribut auffaßte und insofern durch Gottes absolute *infinitas* begründet sein ließ, von Gottes Allmacht als dem alleinigen Prinzip seiner Wirkungen[13]). Unter dieser Voraussetzung wirkt daher Gott nicht auch gemäß der Unermeßlichkeit seiner Person, durch die allein er seinen Geschöpfen ohne Abstand gegenwärtig ist, sondern nur durch seine Allmacht. Dann aber gehört auch die aus seiner absoluten *immensitas* folgende Allgegenwart zu seinen *attributa* ἀνενέργητα, so daß sie durch Gottes *operatio* weder ganz noch zum Teil definiert werden kann. Für diese Annahmen berief sich Thummius darauf, daß Gottes *praesentia generalis* nicht allein zur *cognitio revelata*, sondern zugleich auch zur *cognitio naturalis vel naturā insita vel acquisita* gehöre, aus der die wahre Philosophie unter dem ontologischen Gesichtspunkt errichtet sei[14]). Indem sich Mentzer dagegen mit vollem Bewußtsein ausschließlich an die biblische Offenbarung hielt, lehnte er deren Ergänzung durch philosophische Spekulationen grundsätzlich ab[15]).

[12]) P. 135ss. [13]) P. 85. 111. [14]) P. 113.

[15]) P. 132: De ipsa unione personali et de ejus consequentibus judicari debet non ex speculationibus rationis, sed ex revelato verbo Dei . . . . . Sed

So hatte auch der christologische Streit zwischen den Gießenern und den Tübingern, wie der zwischen Flacius und Strigel über den Begriff des menschlichen Willens, seinen Hintergrund in einer verschiedenen Auffassung der religiösen Erkenntnis[16]). Flacius und Mentzer waren Positivisten der biblischen Offenbarung als der einzigen in der Theologie zulässigen Erkenntnisquelle. Und wie Flacius dieser Offenbarung seine dualistische Ansicht von dem Gegensatz zwischen dem alten und dem neuen Menschen entnommen hatte, so hielt sich auch Mentzer nach dem Vorgange von Chemnitz und Heßhusen allein an das, was er in der heiligen Schrift über Christi Gegenwart im Abendmahl, in der Gemeinde und in den Gläubigen als allerdings unbegreifliche Wahrheit für geoffenbart ansah. Daher war ihm der Begriff der immerdar tätigen Allmacht Gottes im Gegensatz zu einer *sola, nuda et simplex adessentia*[17]) entscheidend; die Betätigung jener Allmacht durch Christus jedoch führte er durchaus nur auf seine *liberrima voluntas* zurück[18]). So vertrat auch Mentzer nur die Lehre von der Multivolipräsenz im Gegensatz zu dem württembergischen Ubiquismus, den Thummius vor allem auch durch scholastische Distinktionen zu stützen suchte. Dieser Auffassung aber lagen eingestandenermaßen Erwägungen einer philosophischen Spekulation aus dem Begriffsbereich der natürlichen Theologie zu Grunde. Darin wich Thummius auch von Brenz[19]) und von Andreae ab, der ja überdies dem biblischen Positivismus erhebliche Zugeständnisse gemacht hatte. Thummius dagegen bekannte sich mit aller Offenheit zur Auffassung der göttlichen Gegenwart im Sinne einer natürlichen Gotteserkenntnis und berief sich dafür gerade auch auf den *consensus philosophorum*, sowie er ihn durch den Katholiken Julius Caesar Scaliger und den Reformierten Rudolf Goclenius vertreten sah[20]). Andererseits war Thummius an das württembergische Dogma von

---

non audeo consequentias pro meae rationis judicio, verum subjicio meum intellectum verbo Dei.

[16]) Diese Seite der Sache hat Weber im Zusammenhange mit der Frage nach dem Einfluß der neuscholastischen Metaphysik der damaligen Protestanten auf die Entwicklung der lutherischen Orthodoxie eingehend und scharfsinnig begründet. Dabei sucht er Mentzer als den Urheber einer neuen Auffassung des Substanzbegriffs zu würdigen. Aber Mentzer scheint mir auch hierin nur der von Melanchthon herrührenden Tradition gefolgt zu sein, ohne darüber hinaus wesentlich neue Gesichtspunkte vertreten zu haben.

[17]) P. 129. 135. [18]) P. 130ss. [19]) S. o. S. 72. [20]) P. 111:

der uneingeschränkten Ubiquität der Menschheit Christi so fest gebunden, daß er die sonst gerade auch von Philosophen und Mathematikern[21]) erhobenen Einwendungen gegen die abenteuerlichen Konsequenzen seiner Christologie gar nicht beachtete, während diesen nicht nur die Vertreter der Lehre von der Multivolipräsenz, sondern auch Andreae durch ihre Gestaltung der Christologie vielmehr zu entgehen aufs bestimmteste überzeugt waren. Aber Thummius gehörte auch zu den Vertretern eines *genus tapeinoticum*, indem er, wie schon Brenz[22]), den auch von den meisten Lutheranern abgelehnten Satz vertrat, daß in der Person Christi auch seine Gottheit gelitten habe[23]). So störten ihn und seine Gesinnungsgenossen auch jene Schwierigkeiten nicht in der Annahme, daß Christi Menschheit vermöge ihrer *unio et communio* mit der Gottheit schon im Stande der Erniedrigung allen Geschöpfen gegenwärtig gewesen sei.

In der Durchführung dieser Ansicht traten die Tübinger auch wieder für den von ihren Vorgängern 1572 fallen gelassenen Satz[24]) ein, daß Christus schon vom ersten Moment seiner Empfängnis an zur Rechten Gottes gesessen habe[25]). Dabei suchten sie der menschlichen Niedrigkeit und Schwäche Christi im *status exinanitionis* dadurch gerecht zu werden, daß sie behaupteten, Christus habe während seines Erdenlebens seine Majestät nicht nur als persönlichen Besitz gehabt, sondern diesen, wenngleich verborgener Weise, auch schon immer und überall ausgeübt. Das nämlich ist der Sinn der Tübinger Lehre von der κρύψις χρήσεως. Den Ausdruck *occultare* selbst aber hatten mit der Konkordienformel[26]) auch schon Chemnitz und andere Vertreter der Lehre von der Multivolipräsenz gebraucht, um Christi Verhalten im Stande seiner Niedrigkeit zu bezeichnen. Ebenso ließ ihn Mentzer gelten. Doch hob er hervor, es sei ein bedeutender Unterschied zwischen den Begriffen *occultare* und *occulte usurpare*[27]). Das einfache *occultare*

[21]) Vgl. Hafenreffers Brief an Kepler in den Acta Mentzeriana p. 62ss. [22]) S. o. S. 74. 76.

[23]) Synopsis theologica Thummiana perpetuo commentario illustrata a Jo. Chr. Pfaffio. Ed. II. Tubingae 1721 p. 315—333. Vgl. Thomasius a. a. O. S. 595f. H. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi. 1881. S. 244f.

[24]) S. o. S. 89.

[25]) Thummius, Assertio sanae et orthodoxae doctrinae de exinanitione Christi θεανθρώπου. Tubingae 1621 p. 49ss. Ταπεινωσιγραφία sacra. Tubingae 1623. p. 724ss. Acta Mentzeriana p. 148. nota marg. b. Cf. Synopsis theol. Thumm. p. 391. [26]) Sol. decl. 8, 65. [27]) Acta p. 147s. cf. 129.

nämlich habe nur den Sinn von *se evacuare sive exinanire* und sei mit Hunnius als Gegensatz zu *usurpare* zu verstehen. Insofern bedeutet es geradezu ein *retraxisse usum majestatis*. Soll dagegen Christus nach der Meinung der Tübinger diesen Gebrauch gleichwohl in verborgener Weise geübt haben, so würde er die ganze Zeit seiner Erniedrigung hindurch lauter *simulationes et dissimulationes* getrieben haben. Dann aber würde auch von der Geschichte seiner Himmelfahrt und Erhöhung nichts weiter übrig bleiben, als nur ein ganz äußerliches Schaustück. Christus ist jedoch nicht nur aus der Rücksicht auf uns, sondern für seine eigene Person wahrhaft erhöht und aus dem niederen tatsächlich in einen höheren Stand versetzt und zum Herrn gemacht worden. In eng beschränktem Umfang gaben freilich auch die Tübinger ein *retrahere* zu, indem sie in einer Randbemerkung zu diesen Ausführungen Mentzers erklärten: *Retraxit quoad se erga propriam carnem, ut tanquam vermis contereretur*. So aber nahmen sie doch nur für Christi hohepriesterliche Leistung nicht nur eine Verhüllung des Gebrauchs seiner göttlichen Majestät, sondern eine wirkliche Enthaltung davon an[28]).

2. Die Tübinger Lehre von der Krypsis war wie der von Beza begründete Supralapsarismus eine mit scholastischen Mitteln durchgeführte Extravaganz der theologischen Spekulation, während ihre Grundlage, die von Luther aufgebrachte und von Brenz erneuerte Lehre von der Ubiquität der Menschheit Christi nur erst eine Extravaganz der religiösen Phantasie gewesen war. Wie nun die reformierte Kirche in ihrer grundsätzlichen Gebundenheit an die biblische Offenbarung den Supralapsarismus nur geduldet, aber sich nicht als ihre orthodoxe Lehre zu eigen gemacht hat, so ist auch von der Mehrzahl der orthodoxen Lutheraner, wesentlich aus biblizistischen Gründen, die Ansicht der Tübinger Kryptiker zwar nicht als zutreffend anerkannt, sondern abgelehnt, aber nicht auch als kirchlich trennende Häresie verworfen worden. Wie ferner Mentzer fehlgegriffen hatte, als er meinte, in Hafenreffer einen Eideshelfer gegen Winckelmann und Gisenius gewinnen zu können, so sahen sich nun auch die Tübinger enttäuscht, indem sie es als etwas selbstverständliches erwartet hatten, daß die anderen bisher an dem Streite noch nicht beteiligten

---

[28]) Cf. Thummius, Ταπεινωσιγραφία p. 197. 200. 625ss. Synopsis theol. Thumm. p. 381

lutherischen Theologen ihrer Auffassung gegen die von ihnen als Irrlehrer verdächtigten Gießener Recht geben würden.

Tatsächlich nämlich stellten sich die übrigen orthodoxen Lutheraner unter der Führung der kursächsischen Theologen[29]) im wesentlichen[30]) auf die Seite Mentzers und Feurborns. In ihrer *Solida decisio* wird zuerst die dreifach abgestufte *praesentia Dei modificata* ganz wie von Mentzer behauptet[31]), dagegen die Lehre für heterodox erklärt, *quod operatio Dei apud creaturas pro nudo accidente praesentiae Dei sit habenda*[32]). Dann wird festgestellt, daß Christus erst im Stande seiner Erhöhung allen Kreaturen gegenwärtig sei, und zwar insbesondere *gratiose* allen Frommen auf Erden und *gloriose* den Engeln und den Erwählten im Himmel[33]). Grundlage dieser Allgegenwart auch seiner Menschheit ist die *unio duarum naturarum personalis*, Grundlage des vollen Gebrauchs seiner Majestät aber erst seine Erhöhung und sein Sitzen zur Rechten Gottes. Hat also auch Christi Gnadengegenwart bei den Gläubigen ihr *principium primum* in der *unio naturarum*, so hängt sie doch zugleich von seinem freien Willen und gnädigen Wohlgefallen ab[34]). Seine gleichfalls durch die *unio naturarum* begründete *praesentia gloriosa* aber besteht zeitlich erst seit seiner Erhöhung zur Rechten Gottes, während er im Stande seiner Niedrigkeit weder schon den Engeln und den Seligen im Himmel noch auch allen andern Geschöpfen mit seiner Weltherrschaft gegenwärtig gewesen ist. Heterodox dagegen ist es, wenn die *unio naturarum* für das einzige Prinzip der allgegenwärtigen Majestät und der vollen Weltherrschaft Christi *secundum carnem* ausgegeben wird[35]).

Ferner werden[36]) aus der Annahme der Tübinger, daß Christus nach seiner Menschheit vom ersten Moment seiner Empfängnis an auch im Stande seiner Erniedrigung, ja im Augenblick seines Todes, stets und ununterbrochen Himmel, Erde und alle Geschöpfe als König, wenn auch verborgener Weise, beherrscht habe,

---

[29]) Solida verboque Dei et libro concordiae christianae congrua decisio quatuor controversorum capitum principaliorum. Lipsiae 1624. Als Hauptverfasser dieser offiziellen Schrift gibt Cotta (l. c. p. 65 nota 1) den Dresdener Hofprediger Matthias Hoë von Hoënegg an, während nach Walch (t. 2. p. 658) andere sie Heinrich Höpfner zuschrieben.

[30]) Inwieweit freilich die meisten orthodoxen Lutheraner Mentzers Auffassung in einem wichtigen Punkt nicht gefolgt sind, hat Weber S. 168ff. gezeigt. [31]) Sol. Decisio p. 14ss. [32]) Ibidem p. 22. [33]) P. 25. [34]) P. 27. [35]) P. 29. [36]) P. 31.

die Folgerungen entwickelt: 1. daß dann auch die Assumption der Menschheit durch den Logos schon gleich die vollendete Erhöhung Christi nach dem Fleische sein müßte; 2. daß ebenso Christus vom ersten Augenblick seiner Empfängnis an in den Himmel aufgefahren und dort zur Rechten des Vaters niedergesessen wäre; 3. daß er im Stande der Erniedrigung nicht, wann und wie er wollte, sondern immer und unablässig, bald offen, bald heimlich, seine Majestät gebraucht und 4. daß er damals auf deren Gebrauch überhaupt nicht verzichtet hätte. Von diesen Ansichten aus könne man aber leicht auch zu der Behauptung herabgleiten, daß Christi Fleisch Gott gleichbeschaffen und eins mit ihm sei.

Solche Lehren widersprechen jedoch der Konkordienformel und sind neue Meinungen, die man fliehen muß. Vielmehr ist Christus nach dem Fleisch im Stande der Erniedrigung zwar mit seiner Gnade den Gläubigen als ihr Haupt, Mittler und König nahe gewesen; aber er hat damals weder schon unablässig das Weltall regiert noch auch alle energetischen göttlichen Eigenschaften immer und ununterbrochen gebraucht, sondern nur erst, wann und wie er es wollte, in einzelnen Wunderwerken ausgeübt. Also bis zur Vollendung seines Standes der Niedrigkeit entäußerte er sich des vollen Gebrauchs seiner Majestät und seiner Weltherrschaft, um ihn erst nach seiner Erhöhung zur Rechten Gottes anzutreten. Wollte man dagegen Christi Empfängnis und sein Sitzen zur göttlichen Rechten mit einander vermengen, so würde man die ganze Ordnung im apostolischen Symbol völlig verkehren[37]). Ferner sind die Erhebung des Fleisches Christi zur Einheit der Person des Gottessohnes und seine Erhöhung zur Rechten Gottes ganz verschiedene Akte, die zu verschiedener Zeit und auf durchaus verschiedene Weise vor sich gegangen sind[38]). Zwischen beiden liegt der Stand seiner Erniedrigung, in dem er das Recht und die Verfügung über seine Majestät zwar hatte, sich deren voller Ausübung aber freiwillig begab und enthielt[39]). Daß jedoch dieser Verzicht nur für sein hohepriesterliches und nicht auch für sein königliches Amt gegolten habe und nach der Tübinger Ansicht bloß reflexiv in dem Sinne zu verstehen sei, als ob Christus das Leiden und den Tod seines Fleisches lediglich zugelassen habe, während er heimlich doch zugleich über alle Geschöpfe herrschte, ist eine Lehre, die bis vor kurzem in der Kirche Gottes noch

[37]) P. 33. [38]) P. 40. [39]) P. 43.

völlig unerhört war. Denn zuvor hat noch niemand behauptet, daß Christus sich nur als Hoherpriester und nicht auch als König erniedrigt und entäußert habe[40]). Hätte aber Christus wirklich zu derselben Zeit, als er nach Ps. 22, 2; 8, 6; Hebr. 2, 9 von Gott verlassen zu sein klagte, über alle Engelmächte geherrscht, so würde seine ganze Passion eine bloße Verstellung gewesen sein, indem er sich öffentlich vor den Menschen in der Knechtsgestalt dargestellt hätte, heimlich aber und vor den Augen Gottes der Herr über alle Geschöpfe gewesen wäre[41]).

Endlich wendet sich die *Decisio* gegen die von Thummius vertretene Anschauung, daß auch Christi Gottheit gelitten habe, und gegen die darin eingeschlossene Annahme, als ob die Kenose seine beiden Naturen betreffe und alles, was er im Stande der Erniedrigung getan und erlitten habe, ihnen gemeinsam zuzuschreiben sei[42]). Dagegen wird auf das bestimmteste behauptet[43]), daß sich Christus nicht als Gott, sondern nur als Mensch erniedrigt habe, da er als Gott überhaupt keiner Veränderung fähig gewesen sei. In diesem Zusammenhange kommt die *Decisio* noch einmal auf die Frage nach der *occultatio* zurück und erklärt, daß, sowie dieses Wort in der Konkordienformel gebraucht werde, es nur die Verhüllung der persönlichen Majestät Christi unter seiner Knechtsgestalt bezeichne, deren es bedurft habe, um den verschlagenen und finstern Geist, den Teufel, zu täuschen[44]). Andererseits übt Christus aber auch jetzt zur Rechten Gottes den vollen Gebrauch seiner Majestät für unsere Augen in verborgener Weise, da er selbst ja gar nicht gesehen wird und da er seine Herrschaft in durchaus himmlischer, uns unerforschlicher Art führt. Überdies widerspricht die Annahme, daß Christus schon im Stande der Erniedrigung das Weltregiment vollständig und dauernd ausgeübt habe, der Lehre von seinem aktiven und passiven Gehorsam, da er unter jener Voraussetzung von jeglichem Gehorsam gegen das Gesetz frei gewesen wäre[45]).

Indem sich die kursächsische *Decisio* mit unzweideutiger Bestimmtheit gegen die Ansichten der damaligen Tübinger Schule aussprach, brachte sie in der ihren Urhebern mit den Gießenern gemeinsamen Lehrweise die seit Wigand, Heßhusen und Chemnitz bestehende Tradition der norddeutschen Lutheraner in ihren entscheidenden Grundsätzen zur Geltung. Diese bestanden einmal in

[40]) P. 39. cf. 58. 60. [41]) P. 35. [42]) P. 49. [43]) P. 51ss.
[44]) P. 60. [45]) P. 63.

dem Abscheu vor jeder dogmatischen Neuerung und andererseits in der strengen Bindung an das, was die göttliche Offenbarung der heiligen Schrift gerade auch über die unerforschlichen Geheimnisse Gottes darbot. Deren Schranken aber — das war die feste Überzeugung jener orthodoxen Lutheraner — soll der Christ mit freien Spekulationen seiner Vernunft in keiner Richtung überschreiten. Wie es daher ein Frevel ist, der *gloria Christi* gegen den ausdrücklichen Buchstaben der heiligen Schrift irgend etwas zu entziehen, so darf ihr auch *ex proprio nostro ingenio* nichts beizulegen versucht werden, was sich nicht in dieser geoffenbart findet[46]). Deshalb konnte man denn auch in den Tübinger Spekulationen nur ein *peccatum in excessu* erkennen und sie aufs unzweideutigste ablehnen.

So aber wurden doch zugleich eigentümliche religiöse Anschauungen Luthers, unter deren Nachwirkung ja auch die Tübinger Scholastik noch immer stand, mehr oder weniger verleugnet und preisgegeben. Denn jedenfalls für die paradoxen Züge, die wie der Lehre Luthers, so auch noch der der Württemberger eigen waren, hatten die orthodoxen Lutheraner in Sachsen und Hessen kein volles Verständnis mehr. Insofern näherten sie sich trotz ihrer Lehre von der Multivolipräsenz in gewissen Punkten sogar der reformierten Christologie. Denn wie diese, so arbeitete auch die *Decisio* immer wieder mit der Distinktion: *qua Deus* und *qua homo*, und verstieß damit gegen die von Luther gemeinte Einheit der gottmenschlichen Person Christi, die gerade auch Thummius und seine Freunde auf ihre Weise festzuhalten und zu sichern suchten. Daher ist es aber doch nicht ausschließlich auf bloß scholastischen Starrsinn zurückzuführen, daß die Tübinger die *Decisio* und deren Apologie nicht anerkannten und selbst vielmehr die Inhaber der rechten und eigentlichen Orthodoxie zu sein auch weiterhin überzeugt blieben. Der Streit selbst zwar erlosch schon nach wenigen Jahren. In Württemberg aber hielt sich die Tübinger Auffassung mit jäher Beharrlichkeit, und Thummius war dort noch nach einem Jahrhundert als eine der hervorragendsten theologischen Autoritäten anerkannt[47]). Andererseits aber darf nicht über-

---

[46]) P. 59.

[47]) Der in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts führende württembergische Theologe Christoph Matthäus Pfaff hat 1721 in zweiter Auflage die von seinem Vater Johann Christoph Pfaff kommentierte Synopsis theologiae Thummianae herausgegeben und dazu eine Vorrede geschrieben.

sehen werden, daß die orthodoxen Lutheraner es einfach bei ihren offiziellen und privaten Äußerungen bewenden ließen und gar nicht darauf ausgingen, ihre von den württembergischen abweichenden Ansichten symbolisch festzulegen, um ihnen so zur ausschließlichen Geltung in der lutherischen Kirche zu verhelfen. Noch gegen Flacius, wie schon gegen die Philippisten, Osiander und andere war man sehr viel anders verfahren. In der Auseinandersetzung mit den Tübinger Kryptikern aber hat man nicht auch mehr eine ähnliche Intoleranz wie damals geübt. Gesetzt dagegen, es wäre Thummius und seinen Gesinnungsgenossen gelungen, die Ansicht ihrer Gegner in den Augen der Mehrheit der Lutheraner ins Unrecht zu setzen, so würden sie bei dem ihnen eigentümlichen Fanatismus wohl schwerlich eher geruht haben, als bis sie eine offizielle Verdammung der Gießener Theologen und ihrer Ansichten erreicht hätten.

Kap. LXII.

Die Entwicklung der Lehren von der unio mystica und von der gratia applicatrix in der Theologie der orthodoxen Lutheraner.

1. In den Ansichten der Lutheraner sowohl über die göttliche Ubiquität wie über die Multivolipräsenz der Menschheit Christi tritt von Anfang an als gemeinsame Voraussetzung die Anschauung hervor, daß Christus, wie immer man sich seinen Leib als zugegen denken mochte, jedenfalls als persönlicher Geist den Gläubigen nicht nur überhaupt gegenwärtig sei, sondern wie in der Kirche, so auch in ihnen selbst wohne, sich und das Seinige ihnen mitteile und sein göttliches Werk in ihnen treibe. Die biblischen Grundlagen dieser Überzeugung liegen vor in Stellen wie Matth. 28, 20; 1. Kor. 6, 19; Gal. 2, 20 und den gleichartigen Aussprüchen in den johanneischen Abschiedsreden Jesu und im 1. Johannesbriefe. Bei ihrem grundsätzlichen Biblizismus waren die Gedanken von einer *inhabitatio* Christi, des heiligen Geistes oder

in der er die dogmatischen Leistungen von Thummius als das Muster einer soliden, scharfsinnigen und vornehmen thetischen Theologie aufs höchste preist und zum Studium warm empfiehlt.

auch der gesamten Trinität für Luther, Melanchthon und ihre Genossen und Nachfolger bedingungslos verbindlich. Irgendwelche Zweifel an ihnen finden sich nirgends. Vielmehr gehörten sie einfach zu dem durch die heilige Schrift gegebenen Bestand der christlichen Wahrheit. Aber freilich war man sich dessen wohl bewußt, daß es sich hier um ein göttliches Geheimnis handle, zu dessen Verständnis die menschliche Fassungskraft nicht ausreiche. Darum nahm man es mit der Wirklichkeit dieser geheimnisvollen göttlichen Einwohnung selbst doch durchaus ernst und hatte keinerlei Bedürfnis, sie durch umdeutende Abschwächungen der Vernunft etwa erträglicher zu machen.

Da von einer *inhabitatio Christi* in den Herzen der Gläubigen im Sinne eines religiösen Geheimnisses geredet wurde, ist für diese Vorstellung vereinzelt auch schon im 16. Jahrhundert, im 17. aber immer häufiger der Ausdruck mystisch gebraucht worden. Da ferner Luther in den letzten Jahren vor der Reformation von Tauler und von der *Theologia deutsch* mit hoher Anerkennung gesprochen hat, ist seine Lehre, besonders soweit in ihr der Gedanke der göttlichen Einwohnung verwertet wurde, nicht selten als mehr oder weniger mystisch beurteilt und in einen historischen Zusammenhang mit der mittelalterlichen Mystik gebracht worden. Daß freilich jene und andere Mystiker in der Übermittlung mancher wichtiger Auffassungen tatsächlich auf Luthers theologische Gedankenbildung eingewirkt haben, ist schon früher zur Sprache gekommen[1]). Um so notwendiger ist es, festzustellen und festzuhalten, worin sich Luthers Theologie von der Mystik des Mittelalters wesentlich und grundsätzlich unterscheidet. Insofern aber hat Luther jedenfalls die neuplatonisch-areopagitische Mystik mit ihren pantheistischen und ekstatischen Konsequenzen oder Abwandlungen und die erotische Jesusmystik teils früh überwunden und verworfen, teils überhaupt niemals vertreten oder getrieben. Andererseits jedoch galten ihm neben der *inhabitatio Christi* auch noch manche andere Dinge, wie vor allem die Prädestination und die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl, als göttliche Geheimnisse, die nur zum Teil geoffenbart seien, zum anderen Teil verborgen bleiben. Legt man also Gewicht darauf, überhaupt von einer Mystik Luthers zu reden, so müßte man konsequenter Weise ihr auch diese Anschauungen zurechnen. Empfindet man dagegen die wenn auch noch so sehr mit göttlichen Geheimnissen rechnende

[1]) S. Bd. 2 S. 83f.

reformatorische Gedankenwelt als durchaus heterogen mit aller pantheistischen, erotischen und ekstatischen Mystik, so wird man es vorziehen, diesen Erscheinungen den Namen Mystik in einem prägnantern Sinnne vorzubehalten, nicht aber auch jede sonstige Anerkennung von göttlichen Geheimnissen schon gleich für mystisch auszugeben. Meint man jedoch, wenigstens die Ansicht von der *inhabitatio Christi*, da diese ja auch in der eigentlichen Mystik von wesentlicher Bedeutung ist, als zweifellos mystisch ansprechen zu sollen, so muß man auch Melanchthon zu den Mystikern zählen. Denn gerade auch in diesem Punkte stimmte er mit Luther ganz wesentlich überein, obschon er dessen Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi in keiner Weise teilte.

Wie Melanchthon über die *praesentia sanctificationis* gedacht hat, vermöge deren Christus der Kirche, ihrem Amt und den einzelnen Gläubigen einwohne, ist schon bei früherer Gelegenheit gezeigt worden[2]). An Luthers einschlägigen Äußerungen[3]) aber, sowie sie besonders in seinem großen Galaterkommentar vorliegen, ist als entscheidend hervorzuheben, daß ihm jedes spekulative Interesse an der metaphysischen Seite der Vereinigung der menschlichen Seelen mit der Gottheit oder mit dem erhöhten Christus fern gelegen hat. Wie Köstlin zutreffend bemerkt[4]), kam es ihm vielmehr allein an auf „ein rein sittlich religiöses Verhalten der Persönlichkeit zu ihrem Gott". Insofern aber handelt es sich in Luthers Anschauung von der göttlichen Einwohnung in den Gläubigen viel weniger um den Gewinn als um den gläubigen Besitz der Gnade Gottes in Christus oder Christi und seiner Wohltaten selber. Denn gewonnen wird ja der Glaube und sein gesamter Inhalt aus dem Worte der Verheißung und nicht aus einem davon unabhängigen göttlichen Wohnungnehmen in den menschlichen Herzen. Indem sich jedoch der Glaube des Inhalts der Verheißung, und zwar zu allererst der sündenvergebenden Gnade Gottes, bemächtigt, ergreift er zugleich Christus als einen ihm weiterhin gegenwärtigen Schatz[5]). Und damit erst beginnt Christi Wohnen in den Gläubigen. In welcher Weise freilich Christus nun in diesen gegenwärtig ist, läßt sich nicht ausdenken, sondern ist dunkel. Gleichwohl sucht

---

[2]) S. o. S. 27. [3]) Vgl. Köstlin Bd. 2, S. 183ff.

[4]) Ebenda S. 186. Vgl. auch K. Holl S. 30ff. 100: „Der Sache nach bedeutete die Einwohnung Christi im Gläubigen für Luther dasselbe wie die Verleihung des Geistes oder die Mitteilung der Gnade."

[5]) In Gal. 1, 191; cf. Op. ex. 19, 109s.

Luther dieses religiöse Haben dadurch deutlicher zu machen, daß er die Analogie des scholastischen Begriffs von der *fides caritate formata* heranzieht, um zu erklären[6]), Christus sei die *forma fidei*. Hier liegt dieselbe aristotelische Vorstellung vor, wie wenn Melanchthon sei es die Seele als die Entelechie des Körpers, sei es den heiligen Geist oder den in den Herzen der Gläubigen wohnenden Christus als deren erneuerndes Lebensprinzip hinzustellen pflegt[7]).

Diese Auffassung also ist wie bei Melanchthon, so auch bei Luther der Grundzug in ihrer Lehre von der *inhabitatio*. Dagegen hat Luthers drastischer Ausdruck *conglutinari*[8]) ebenso wie sein Ausspruch: *oportet hunc sponsum esse solum cum sponsa in conclavi*, lediglich die Bedeutung von bildlichen Erläuterungen. Deren *tertium comparationis* aber besteht in den Zügen der Ausschließlichkeit und der Innigkeit, die es durch jene Vergleiche auch für die Eigenart des gläubigen Vertrauens auf den der Seele persönlich und wirksam gegenwärtigen Christus festzustellen galt. So beschreibt Luther denn auch die *conglutinatio et inhaesio, quae est per fidem*, als einen Vorgang, durch den Christus und das gläubige Ich sich als *quasi unum corpus in spiritu*[9]) oder *quasi una persona, quae non possit segregari*[10]), darstellen. Dabei aber kommt es ihm darauf an, daß eben doch nur das Gewissen des Gläubigen mit Christus gewissermaßen zu einem Körper werde, *ita ut in conspectu meo nihil maneat nisi Christus crucifixus et resuscitatus*[11]). In dieser Behauptung einer völligen Gewissenseinheit mit dem Erlöser aber handelt es sich, wie früher gezeigt ist[12]), um die Anwendung der durch die Rechtfertigung unmittelbar gegebenen Freiheit des Gläubigen von dem Gesetze in dem besonderen Fall, daß das Gewissen des Christen durch die Vorhaltungen des Gesetzes oder auch des Satans ungebührlich angefochten und in seiner Heilsgewißheit irre gemacht wird. Zur Überwindung solcher Heimsuchungen hat also Luther gerade den Gedanken der innern geistigen Einheit mit Christus als des eigentlichen Inhalts von dessen *inhabitatio* aufgeboten wissen wollen. Dabei hat er unmittelbar nicht zugleich auch auf Gottesworte der heiligen Schrift reflektiert, auf die er sich doch sonst in gleichartigen Anfechtungen gern

---

[6]) In Gal. 1, 192: Sicut sophistae dicunt caritatem formare et imbuere fidem, sic nos dicimus, Christum formare et imbuere fidem vel formam esse fidei.

[7]) Vgl. meine Abhandlung über das Theologumenon von der unio mystica a. a. O. S. 344f. S. auch o. S. 24f. [8]) In Gal. 1, 244s.

[9]) P. 245. [10]) P. 247. [11]) P. 243. [12]) S. Bd. 2 S. 213ff.

zu stützen pflegte. *Implicite* jedoch ist auch in dem trotzigen Pochen auf die innere geistige Gemeinschaft mit Christus als der *forma fidei* der ganze Gehalt des Gottesworts der Verheißung so gewiß als eingeschlossen zu denken, wie es Luther dabei auf gar nichts anderes ankam, als auf die Behauptung des *ex auditu* herrührenden Rechtfertigungsglaubens.

Daher steht denn auch mit diesem Vertrauen auf das Verheißungswort, sowie es entweder allgemein in der christlichen Verkündigung oder im besondern in der Absolution dargeboten wird, jene Berufung auf die Gewissenseinheit mit Christus als dem Erlöser auch von dem Gesetz material weder im Widerspruch noch in Konkurrenz. Vielmehr ist es lediglich eine besondere praktische Konsequenz, die Luther seinem Verständnis der Rechtfertigung durch den Glauben gibt, wenn er eine Beziehung zu Christus hervorkehrt, die von dem *verbum externum* doch nur scheinbar unabhängig ist. Deshalb aber ist es in Luthers Sinne auch nicht etwa eine in ihrer Art wertvollere Leistung des Glaubens, sich im Vertrauen auf die innere Gemeinschaft mit Christus gegenüber dem Gesetz und den Anwandlungen von bösem Gewissen standhaft zu behaupten. Denn gelänge dies nicht, so wäre ja überhaupt der ganze Glaube dahin und dessen schließlich doch nur vom Satan herrührende Anfechtung hätte den Sieg davongetragen. Also handelt es sich vielmehr um die unbedingt notwendige Abwehr einer schrecklichen Gefahr für den Glauben, als um ein gläubiges Haben von besserer Art im Vergleich mit allen sonstigen Betätigungen desselben Glaubens. Dann aber ist im Sinne Luthers die Gemeinschaft mit dem der Seele einwohnenden Christus auch nicht wie schon für Calvin eine höhere Stufe, sondern nur ein Bestandteil des Glaubens selbst, das nur eben im Gegensatz zu jenen Anfechtungen der frommen Heilsgewißheit wirksam wird.

Aber Luther hat den Gedanken der göttlichen Einwohnung oder Gegenwart in den Gläubigen auch noch in einer andern Richtung vertreten und fruchtbar gemacht. Insofern ist es freilich nicht Christus als *forma fidei*, sondern der heilige Geist als *donum Dei*, von dem er redet. Unter Berufung auf Christi helles Wort Joh. 14, 23 erklärt er an einer später gern zitierten Stelle[13]) seiner Auslegung des 51. Psalms: *Habitat ergo verus spiritus in credentibus non tantum per dona, sed quoad substantiam suam. Neque enim sic dat dona sua, ut ipse alibi sit aut dormiat, sed adest donis et*

[13]) Op. ex 19, 109 s.

creaturae suae conservando, gubernando, addendo robur etc. Hier wird es über jeden Zweifel deutlich, daß Luther die Gabe des heiligen Geistes als einen mit der Einwohnung Christi in den Herzen durchaus gleichartigen Besitz des Gläubigen gedacht hat[14]). Man könnte sogar, da doch auch Luther in seiner Auffassung von Gott durchaus für die Solidarität der trinitarischen Personen eintritt[15]), aus jenem Sachverhalt die naheliegende Folgerung ziehen, daß auch er wie Melanchthon eine *inhabitatio totius trinitatis* angenommen habe, wenn nicht eben doch die gegensätzliche Beziehung zu den Vorhaltungen des Gesetzes, in die er vielmehr nur Christus als *forma fidei* stellt, über die eigentlichen Wirkungen des in den Gläubigen gegenwärtigen heiligen Geistes in einer ganz besonderen Richtung hinausreichte. Abgesehen davon aber fallen die erneuernden Antriebe des heiligen Geistes und Christi damit übereinstimmender Einfluß auf die Gläubigen material durchaus zusammen. Denn auch von Christus nimmt ja Luther an[16]), daß er in den Gläubigen, in denen er lebt und mit denen er eins ist, deren gute Werke tue.

Überhaupt stehen ja der heilige Geist, der nicht nur von dem Vater, sondern auch von dem Sohne ausgeht und gesandt wird, und Christus, der durch den heiligen Geist den Gläubigen gebracht wird, in der engsten Verbindung ihres gemeinsamen Wirkens. Da indessen nicht auch der heilige Geist, sondern Christus allein durch sein Todesopfer die Erlösung bewirkt hat, deren unmittelbarer Ertrag die Sündenvergebung ist, versteht man es wohl, daß Luther deren Behauptung auch gegenüber dem Gesetz als eine Angelegenheit betrachtet hat, die im Bewußtsein des in seinem Glauben angefochtenen Christen ausschließlich dessen Beziehung zu Christus in Anspruch nimmt, mag dabei der heilige Geist als der direkte Urheber und Erhalter des Glaubens mit seiner Kraft innerlich auch noch so stark mitwirken. Dann aber ist es auch nur folgerecht, daß Luther, zuerst in seiner Schrift gegen Latomus[17]), die auch weiterhin von ihm aufrechterhaltene[18]) Unterscheidung zwischen *gratia* und *donum in gratia* gebildet und in ihrer geradezu

---

[14]) Vgl. auch Melanchthons Zeugnis C. R. 7, 780: Et Lutherus a me interrogatus de loco ad Roman. 8 [v. 10]: si Christus in vobis est, dicebat, se sic intelligere ut ante [v. 9] scriptum est: si spiritus Christi est in vobis. [15]) Vgl. Köstlin Bd. 2 S. 92f.

[16]) S. Bd. 2 S. 189 Anm. 3. Cf. in Gal. 1, 250.

[17]) S. Bd. 2 S. 145f. [18]) Op. ex. 19, 48.

grundlegenden Bedeutung für die ganze Auffassung des christlichen Heils entwickelt hat. Jener Begriff der Gnadenhuld Gottes nämlich umfaßt allein die ideellen Beziehungen zu Christus und zu dem Vater, um deren imputative Mitteilung es sich in der Rechtfertigung des Sünders handelt. Das *donum in gratia* dagegen ist mit der *donatio spiritus sancti* als das Prinzip alles realen religiösen Habens und Könnens, voran des subjektiven Glaubens selber, identisch. Das *donum* aber ist von dem Empfang der *gratia* abhängig und es bleibt ihr dauernd untergeordnet und unterlegen, da wohl Gottes Gnade vollkommen, der Besitz des heiligen Geistes jedoch wegen der mit ihm konkurrierenden Sünde der Gläubigen immer nur unvollkommen ist.

Nun hat sich Melanchthon diese Unterscheidung Luthers zwischen *gratia* und *donum in gratia* mit starker Überzeugung angeeignet[19]) und als den eigentlichen Inhalt des *donum* die göttliche Einwohnung in allen ihren Formen, also als *inhabitatio spiritus sancti, Christi, totius trinitatis* bestimmt. Dagegen hat er nicht auch Luthers Auffassung von der Gewissenseinheit des Gläubigen mit dem in diesem wohnenden Christus übernommen. Ihn hinderte daran sowohl seine ängstliche Ehrfurcht vor dem Gesetz wie sein Ideal, durch möglichste Vermeidung von Sünden ein gutes Gewissen zu behaupten und sich vor *peccata contra conscientiam* aufs peinlichste zu hüten. Zwar hat auch er den Gedanken in allerdings recht farbloser und stereotyper Ausprägung erreicht und vertreten, daß man Gottes Zorn das Verdienst Christi entgegenzuhalten habe[20]). Dagegen Luthers Trotzen auf die Gewissenseinheit mit Christus zur Überwindung der *crudelis bestia,* des bösen Gewissens, und zur Zurückweisung der Übergriffe des Gesetzes in den Bereich des frommen Erlösungsbewußtseins wird Melanchthon zu den *durius dicta* gerechnet haben, in deren Vertretung er jenem nicht zu folgen vermochte. Daher aber fehlte ihm auch der Anlaß dazu, die Einwohnung Christi mit Luther speziell auch auf die Gewissenseinheit mit dem Erlöser zu deuten. Dadurch vereinfachte sich

[19]) C. R. 7, 894: Hie [Röm. 5, 15] fasset S. Paulus zwei Ding, die Gnade, d. i. gnädige Vergebung der Sünden und Annehmung unserer Person bei Gott; und zugleich wird mitgegeben die Gabe, d. i. die göttliche Gegenwärtigkeit in uns, dadurch wir verneuert werden und fühlen Trost und Anfang des neuen Lebens. 24, 901: Quando Deus vult conterere hominem, jam est destitutus gratia et dono per gratiam, i. e. inhabitatione viva et efficaci per spiritum sanctum. Cf. 8, 581.

[20]) Apologie 2. 46. 80s; 3, 93. 170. 179.

freilich für ihn die Frage nach der *inhabitatio*, indem er sie nun gleichermaßen als eine solche des heiligen Geistes, Christi und der gesamten Trinität zu beschreiben imstande war. Um so klarer und schärfer aber schieden sich ihm zugleich die Sphären der *gratia* und des *donum*. In den Bereich der Gnade nämlich fallen auch für Melanchthon ausschließlich die ideellen Beziehungen, die dem Glauben eigen sind, sofern er dem Worte der göttlichen Verheißung korrelat ist und dauernd bleibt. Unter dem Gesichtspunkt des *donum* jedoch erscheint derselbe Glaube als reale Wirkung des heiligen Geistes, der zugleich mit der gesamten Trinität im Herzen des Gläubigen Wohnung nimmt und behält, so lange er durch *peccata contra conscientiam* nicht etwa mutwillig wieder verschüttet wird. Und namentlich Osiander gegenüber legte[21]) Melanchthon, ganz wie Luther in seiner Schrift gegen Latomus, das größte Gewicht darauf, daß man zuerst die sündenvergebende Gnade Gottes ergriffen haben müsse, um dann sofort auch der Gabe der göttlichen Einwohnung teilhaftig zu sein und sich ihrer realen Wirkungen erfreuen zu können.

Daß aber auch für Osiander selbst die Gewißheit der göttlichen Einwohnung nur „ein die Vergebungsgewißheit begleitendes und ihr völlig untergeordnetes Moment" gewesen ist, hat Hirsch in einleuchtender Weise gezeigt[22]). Auch sonst ergibt sich aus dessen Nachweisungen die Folgerung, daß Osianders Ansichten von der *inhabitatio* und von der wesentlichen Gerechtigkeit Gottes und Christi nur mit ebenso viel oder vielmehr mit ebenso wenig Recht als Mystik in Anspruch genommen werden können, wie die ihnen verwandten Anschauungen Luthers, Melanchthons und ihrer Nachfolger[23]).

2. Obwohl sich die Reformatoren und die übrigen protestantischen Theologen, so lange Luther lebte, zu der mittelalterlichen Mystik in ihren verschiedenen Ausprägungen durchaus spröde und geradezu ablehnend verhalten hatten, sind seit der Mitte des 16. Jahrhunderts doch auch in der protestantischen Kirche Stoffe und Motive von jener Art in zunehmendem Umfange wirksam gewor-

---

[21]) C. R. 7, 894ff.; 8, 534ff. 579ss.

[22]) E. Hirsch, Die Theologie des Andreas Osiander und ihre geschichtlichen Voraussetzungen. 1919 S. 209f.

[23]) Über diese, soweit sie weiterhin hier nicht genannt werden, vgl. Alb. Krebs, De unionis mysticae, quam vocant, doctrinae Lutheranae origine te progressu saeculo XVII. Diss. Marburgi 1871 und Weber S. 88—102.

den. Allerdings hat man, wie Althaus auf Grund seiner ausgebreiteten und sorgfältigen Forschungen hat feststellen[24]) können, „von der Gebetsordnung des Gemeindegottesdienstes alle mystisch-spiritualisierenden und katholisierenden Einflüsse fern gehalten". Andererseits haben die älteren eindringenden Untersuchungen[25]) desselben Gelehrten zu dem Ergebnis geführt: „Die Geschichte der Entwicklung der evangelischen Gebetsliteratur in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts bezeichnet den organischen Prozeß eines immer stärkeren Einströmens mittelalterlicher Mystik, unter zunehmender Abhängigkeit von der römischen Gebetsliteratur und fortgesetzter Zurückdrängung evangelischen Sonderguts." Zum Teil dieselben Quellen, insbesondere die pseudoaugustinischen Schriften *Meditationes, Soliloquia, Manuale* liegen der gleichartigen protestantischen Erbauungsliteratur seit dem Ende des 16. Jahrhunderts und nicht wenigen beliebten Kirchenliedern und anderen frommen Gedichten aus dem 17. Jahrhundert zu Grunde[26]).

Für Luthers Gedanken, daß die Rechtfertigung unmittelbar auch schon im irdischen Leben den Besitz der Seligkeit mit sich bringe, waren in der Auseinandersetzung mit dem Majorismus vor allem noch Amsdorff und Poach eingetreten[27]). Mit derselben Ansicht nahm es nur mehr in praktischer Richtung nicht weniger ernst Stephan Prätorius[28]). Doch kombinierte er damit direkt den Gedanken von der Einwohnung der Dreieinigkeit in den Gläubigen und faßte bei seiner unverkennbaren Neigung zu Überschwänglichkeiten diesen Zustand als eine bereits in der Taufe eintretende „Vergötterung" in Christus auf. Indem er sich mit dieser Auffassung auf den Areopagiten stützte, gelangte er zu der Ansicht, daß die Christen durch die in ihnen glänzende Gerechtigkeit Christi

---

[24]) Paul Althaus (sen.), Zur Einführung in die Quellengeschichte der kirchlichen Kollekten in den lutherischen Agenden des 16. Jahrhunderts. Leipzig 1919. S. 72.

[25]) P. Althaus, Zur Charakteristik der evangelischen Gebetsliteratur im Reformationsjahrhundert. Leipzig 1914. S. 106.

[26]) Vgl. A. Ritschl, Geschichte des Pietismus Bd. 2 S. 63ff. und Ein Beitrag zur Hymnologie der deutschen lutherischen Kirche. Deutsch-ev. Blätter 1881. S. 93ff. Vgl. auch H. Petrich, Paul Gerhardt. 1914. S. 196ff.

[27]) S. Bd. 2 S. 416.

[28]) Geb. 1536 in Salzwedel, † als Prediger dort 1603. Vgl. C. J. Cosack, Zur Geschichte der evangelischen ascetischen Literatur in Deutschland. 1871. S. 7. 37ff. A. Ritschl S. 12ff.

über die Imputation hinaus noch eine höhere Gerechtigkeit vor Gott gewinnen. Damit aber war die reformatorische Anschauung von dem unmittelbaren Zusammenfallen der Rechtfertigung und des Gewinns der Seligkeit der Gotteskinder in einer auf eigentliche Mystik ausgehenden Richtung überschritten.

Dieselbe Anschauung entwickelte noch weit ergiebiger, und zwar durchaus im Sinne einer schwülen erotischen Mystik, Philipp Nicolai[29]). Das ewige Leben aber, das er zuerst allein als jenseitiges aufgefaßt hatte, zog später auch er wieder in die Gegenwart hinein und charakterisierte es in beiden Fällen in der gleichen Weise. Er bestimmte es als „eine süße Vereinigung aller gottseligen Christen mit dem Sohn Gottes und durch ihn mit dem Vater und dem heiligen Geist". „Es ist ein Leben der inbrünstigen reinen Liebe, ein recht hochzeitliches Leben, ein Leben der süßen himmlischen Wollust[30])." Es besteht „in wahrer Erkenntnis Gottes und seines eingeborenen Sohnes, das ist, in himmlischer reiner Liebe und in lieblichem Genuß der wundersüßen Liebe Gottes"[31]). Gott und die Heiligen halten im Himmel „eine ewige freudenreiche Hochzeit. . . und leben in eitel vollkommener Liebe"[32]). „Gott kennt die Seinen in jener Welt so lieblich und so freundlich, daß er sie erfüllet mit seinem Geist und tränket sie mit Wollust wie mit einem Strom"[33]). „Der Sohn Gottes läßt sich sehen wie ein lieber Bruder und himmlischer Bräutigam, schöner und prächtiger denn irgend ein Bräutigam auf Erden"[34]). „Nun aber ist das ewige Leben in jener Welt und im himmlischen Jerusalem, dahin wir ein sehnliches Verlangen tragen, nichts anderes, denn eine ewige Hochzeit und ein Leben der ewigen inbrünstigen Liebe zwischen Gott und seinen Auserwählten"[35]).

So ergeht sich Nicolais religiöse Phantasie in Bildern einer schwelgerischen Genußsucht, in deren Ausmalung ihm vielleicht nicht einmal der alte Kerinth überlegen gewesen ist[36]). Aber die blühenden Farben seiner geistlichen Erotik überbietet er noch, wenn er vom Paradiese behauptet[37]): „Es brennt, leuchtet und wettert daselbst allenthalben von heiliger, feuriger Liebe, und in heiliger, reiner, feuriger Liebe sind sie alle, nämlich die Engel

---

[29]) Vgl. A. Ritschl S. 21ff.

[30]) Ph. Nicolai, Freudenspiegel des ewigen Lebens. Herausg. von R. Eckardt. 1909. S. 29. [31]) Ebenda S. 35. [32]) S. 38.

[33]) S. 44. [34]) S. 51. [35]) S. 111.

[36]) Cf. Eusebius, Hist. eccl. 3. 28, 2. [37]) S. 30.

und Menschen mit Gott und in Gott wie ein Kuchen, daß sie nichts tun, nichts reden, auch nichts denken, es fließt alles aus reiner inbrünstiger Liebe". Hier erscheint das gestaltlose Einerlei einer den Unterschied zwischen Gott und den abgeschiedenen Seligen nivellierenden Mystik als der Inhalt metaphysischer Phantasien, die in ihrer ganzen Art der religiösen Anschauung der Reformation völlig fremd sind. Dennoch galt Nicolai, der sich zugleich ja als einer der leidenschaftlichsten Polemiker gegen die Reformierten hervortat, seinen lutherischen Zeitgenossen als einer der Ihrigen. Seine mystischen Extravaganzen empfand man eben nicht als ein Hindernis der geistigen Zusammengehörigkeit mit ihm, während man doch die der seinigen wesensverwandte Mystik Valentin Weigels und seiner Nachfolger, die freilich mit allerlei störenden Heterodoxien verbunden war, mit großer Entschiedenheit ablehnte und aufs heftigste bekämpfte.

Der einflußreichste Vertreter und Förderer eines praktischen Christentums im Sinne der auch von ihm in charakteristischen Zügen reproduzierten mittelalterlichen Mystik war unter den Lutheranern Johann Arndt[38]), der Verfasser der berühmten Vier Bücher vom Wahren Christentum. Auch er stand wie der mit ihm gleichaltrige Nicolai im Gegensatz zu dem Calvinismus auf dem Boden des konfessionellen Luthertums seiner Zeit. Doch blieb seine Orthodoxie nicht auch unangefochten. Vielmehr bestritt sie besonders Lucas Osiander der Jüngere vom Standpunkt seiner doktrinären Schultheologie aus. Auch wurde in Jena die Druckerlaubnis für eine lateinische Übersetzung des Wahren Christentums verweigert[39]). Andererseits jedoch erkannten manche führende Lutheraner Arndts Bestrebungen mehr oder weniger an oder fanden sie wenigstens einwandfrei. Das gilt nicht nur von seinem Schüler Johann Gerhard, der, in seinen *Meditationes sacrae* von ihm und den gemeinsamen Quellen ihrer Betrachtungen abhängig, sich freilich in späterer Zeit immer mehr von ihm zurückzog[40]). Vielmehr billigte[41]) auch Polykarp Leyser Arndts Wahres Christentum, wenn nur auch dessen Leser gut seien. Ferner fand Nikolaus Hunnius Arndt ohne Tadel[42]), und Konrad Dannhauer war ihm freundlich gesinnt[43]). Unbedingt aber traten manche seiner zahlreichen

[38]) Vgl. A. Ritschl S. 34ff. W. Koepp, Johann Arndt. 1912.
[39]) Vgl. Koepp S. 119.
[40]) Vgl. R. Hupfeld, Die Ethik Johann Gerhards. 1908. S. 207ff.
[41]) Koepp S. 68. [42]) Ebenda S. 92. [43]) Ebenda S. 140.

Anhänger als warme Verteidiger für ihn und seine Mystik ein. Und je länger je mehr fand sein Hauptwerk Anklang und hohe Anerkennung. So trug es mit zunehmendem Erfolg dazu bei, daß die in ihm vertretene Mystik als ein im Luthertum nicht nur berechtigtes, sondern auch notwendiges Element zur Geltung gelangte, bis diese ganze Bewegung in den von Spener eingeführten Pietismus einmündete[44]).

3. Von dogmengeschichtlicher Wichtigkeit ist insbesondere die Frage, ob und wie die Mystik im Stile von Arndt auf die Theologie der orthodoxen Lutheraner des 17. Jahrhunderts eingewirkt hat. Insofern aber ist zweierlei zu unterscheiden. Einerseits sind Gedanken und Auffassungen, die vorzugsweise in der Mystik schon des Mittelalters, dann aber auch Johann Arndts, gepflegt worden sind, eine Verbindung mit der orthodoxen Theologie der Lutheraner eingegangen und haben dem dieser eignen scholastischen Doktrinarismus ein mehr oder weniger wirksames Gegengewicht geleistet. Der Hauptvertreter dieser Richtung war Johann Gerhard. Dieser war in jungen Jahren stark von Arndt beeinflußt worden. Doch befliß[45]) er sich später, allem Anschein nach vornehmlich aus Besorgnis für seinen Ruf als orthodoxer Theologe[46]), immer größerer Vorsicht im Gebrauch mystischer Wendungen und stellte sich als Dogmatiker vielmehr ganz auf den Standpunkt der Konkordienformel und der von ihr abhängigen Theologie seiner Konfessionsgenossen. Immerhin wirkte jener Einfluß Arndts auch so jedenfalls in der Art seines frommen Glaubensverständnisses nach. Hierin stand freilich hinter ihm vor allem Nikolaus Hunnius nicht zurück, ohne daß auch auf diesen Einwirkungen Arndts nachweisbar wären. — Andererseits fragt es sich nach dem Verhält-

---

[44]) Zu dieser Vorgeschichte des Pietismus in der lutherischen Kirche bietet reiche Beiträge die verdienstliche Schrift von Hans Leube, Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie. 1924. Durch dieses Buch werden meine Bemühungen um eine gerechtere Würdigung der lutherischen Orthodoxie, so wie ich sie Bd. 1 S. 11f. im voraus kurz gekennzeichnet habe, auf einem die Dogmengeschichte mehr nur mittelbar berührenden Forschungsgebiete aufs dankenswerteste ergänzt. Als besonders wichtig erscheinen mir aber auch Leubes Nachweisungen auf S. 162ff. über „die Einwirkung anglikanischer religiöser Literatur auf die deutschen Reformbestrebungen“, aus der es sich erklärt, wie schon im Luthertum des 17. Jahrhunderts gewisse puritanische Interessen Platz greifen konnten, die sich weiterhin im Pietismus stärker oder schwächer geltend gemacht haben.

[45]) Vgl. Hupfeld S. 218. [46]) Ebenda S. 209.

nis der zu derselben Zeit in der lutherischen Theologie aufkommenden Lehre von der *unio mystica* zu der von den Reformatoren begründeten Auffassung des christlichen Heils und besonders der Rechtfertigung.

Von protestantischen Theologen hat zuerst Calvin gelegentlich den Ausdruck *unio mystica* zur Bezeichnung des Verhältnisses zu Christus gebraucht, das er in der Regel als *participatio* an ihm beschrieb[47]). Darunter verstand er eine höhere Entwicklungsstufe des vollen Glaubens im Unterschiede von einer bloßen *fides temporaria*. Auch Olevian erwähnt[48]) einmal die *unio mystica membrorum cum tota persona [Christi] per vinculum spiritus*. Dann findet sich der Ausdruck *unio mystica* wieder bei Peucer. Dieser geht davon aus[49]), daß der heilige Geist die lebendigen und erwählten Glieder der *ecclesia proprie dicta* zu einem *corpus mysticum* verbinde. Dann bezeichnet[50]) er den von Melanchthon angegebenen dritten Grad der göttlichen Gegenwart, der gewöhnlich *praesentia gratiosa* genannt wurde, als mystisch und begründete diese Ausdrucksweise, indem er sie ableitete von dem *ministerium verbi et sacramentorum, quod est mysterium*. Jene Gegenwart der gesamten Trinität aber ist ganz frei. Denn diese teilt nach ihrem freiesten Wollen und vermöge der lebendigen Kraft des heiligen Geistes sich selbst durch den Glauben den Gläubigen in einer wahrhaft geistigen Vereinigung mit. Doch auch die sakramentale Gegenwart oder Vereinigung ist nicht von anderer Art als die des *ministerium*. Daher sind beide gleichermaßen *unio mystica*[51]). Diesen Ausdruck selbst aber rechtfertigt Peucer, indem er teils noch einmal darauf hinweist, daß es sich hier um ein *mysterium* handle, teils Gewicht darauf legt, die *unio mystica* von einer *unio physica* deutlich zu unterscheiden. So gibt es für die Menschen auf Erden nur zwei Arten der göttlichen Gegenwart: erstens die *praesentia generalis*, die allen gemeinsam, und zweitens die *praesentia specialis* oder *mystica*, die allein der Kirche und den Erwählten eigentümlich ist. Dagegen erkennt Peucer nicht auch eine *praesentia magica et hyperphysica* an.

[47]) S. Bd. 3 S. 201. 223. Die von Calvin und anderen reformierten Theologen gelehrte Vereinigung mit Christus bezeichnete jedoch Quenstedt (T. 2 p. 629 a. cf. 625) von seinem durchaus anderen Standpunkt aus als imaginaria unio.

[48]) C. Olevianus, De substantia foederis gratuiti. Genevae 1685 p. 42 s.

[49]) C. Peucer, De divinationum generibus. 1591 fol. 95 v. cf. 98 v. 103 v

[50]) Ib. fol. 96. [51]) Fol. 99 v.

Nicolai scheint der Ausdruck *unio mystica* als *terminus technicus* für die *inhabitatio divina* noch nicht geläufig gewesen zu sein. In seiner Schrift über Christi Allgegenwart unterscheidet[52]) er vier Grade der Gegenwart des Menschen Christus: 1. seine *praesentia impletiva, qua Christus etiam humanitatis suae substantia coelum et terram implet;* 2. seine geistliche oder kirchliche Gegenwart, vermöge deren er gemäß den biblischen Verheißungen *secundum utramque naturam ad nos ingreditur et nobis cohabitat;* 3. seine *praesentia sacramentalis, posita in mystica unione visibilium coenae elementorum, panis et vini, cum corpore et sanguine dominico;* 4. die räumliche Anwesenheit während seines irdischen Lebens, wenn er sich bald in Jerusalem, bald in Galiläa, bald in Bethsaida oder anderwärts aufhielt. In diesen Erklärungen wird also nur erst die Verbindung des Leibes und Blutes Christi mit den Abendmahlselementen[53]), nicht aber auch schon sein *ad nos ingredi et nobis cohabitare* ausdrücklich als *unio mystica* bezeichnet. Die Einwohnung Christi jedoch hatte Nicolai im Sinne, wenn er in einer kleinen Schrift gegen Sadeel[54]) die *communio mystica, quam cum Christo habemus*, auch von seinem reformierten Gegner anerkannt findet. Und noch einmal berührt[55]) er kurz dieselbe Sache, indem er auf biblische Zeugnisse Bezug nimmt, die unter anderem auch *de mystico connubio sive de unione Dei et sanctorum fidelium* vorliegen. Wird es an dieser Stelle deutlich, daß Nicolai sich ganz wie in seinen deutschen Schriften die Vereinigung Gottes und Christi mit den Gläubigen als ein mystisches Liebesverhältnis vorgestellt hat, so nennt er sie doch nicht schon wie den objektiven Sachverhalt im Abendmahle *unio mystica*, sondern nur erst *communio mystica.*

Der Ausdruck *unio mystica* findet sich dann weiter ungefähr um dieselbe Zeit bei Balthasar Meisner, der ihn 1622 in seiner Rede *de christiano* mehrfach gebraucht, zu haben scheint[56]), und

---

[52]) Ph. Nicolai, Methodus controversiae de omnipraesentia Christi secundum naturam ejus humanam. Additum est responsum breve ad duos Antonii Sadeclis libellos. Francof. a. M. 1596. p. 139.

[53]) Auch Schlüsselburg sagt l. c. p. 249: Corpus Christi est in pane non regulari ordine nec usitato, sed est sub pane mystica quadam ratione etc

[54]) L. c. p. 189. [55]) P. 113.

[56]) Vgl. A. Ritschl, Gesch. des Pietismus. Bd. 2 S. 31. W. Koepp, Wurzel und Ursprung der orthodoxen Lehre von der unio mystica. Ztschr. f. Th. u. K. 1921. S. 68f. Anm. 2

bei Justus Feurborn[57]). Doch redet dieser nebenher[58]) auch von *conjunctio mystica*[59]) und macht dazu den bezeichnenden Zusatz: *sive quocunque commodiore hoc mysterium exprimas termino.* Aus dieser Wendung ist zu erkennen, daß, wiewohl schon Feurborn selbst den Ausdruck *unio mystica* bevorzugte, dieser doch noch keineswegs allgemein gebräuchlich war.

Andererseits war es derselbe Feurborn, der dem bisher nur erst in unbestimmterer Form vertretenen Gedanken von der göttlichen Einwohnung in den Gläubigen die weiterhin von den meisten Lutheranern anerkannte begriffliche Zuspitzung gegeben hat. Seine Voraussetzung dabei war die Lehre der Gießener Schule von den verschiedenen Arten der göttlichen Gegenwart, deren Grundgefüge, wie gezeigt ist, von Melanchthon herrührt. Bei der Durchführung dieser Ansichten nun kam es Feurborn einerseits darauf an, im Gegensatz zu den Tübingern den Unterschied der *praesentia gratiosa* von der *praesentia generalis divina* bestimmt festzustellen; andererseits legte er Gewicht darauf, daß die biblischen Ausdrücke *habitare* und *inhabitare* nicht nur, wie man ja ursprünglich Mentzer verstehen zu müssen gemeint hatte, eine göttliche Wirksamkeit ohne gleichzeitige substanzielle Anwesenheit bezeichnen[60]). Durch diese beiden Interessen ist die zum ersten Male 1618 auftauchende[61]) neue Definition Feurborns von der *praesentia gratiosa* als einer *specialis propinquitas seu approximatio*[62]) Gottes bestimmt. Zugleich bemühte er sich, diese Vorstellung scharf zu

---

[57]) J. Feurborn, Syntagma primum sacrarum disquisitionum III, diss. 12. Opera theologica. Giessae 1671. p. 1452s. Κενωσιγραφία χριστολογική. Marpurgi. 1627. p. 148a. [58]) Κενωσιγραφία p. 144a.

[59]) Den Ausdruck conjunctio verwarf später Calov geradezu. Cf. Systema t. 10p. 552: Conjunctionis etiam terminus non modo in articulo de Christo suspectus fuit, utpote Nestorianos arridens; sed etiam in articulo de coena et unione mystica non ita gratus et acceptus, uti unionis, reprobatus etiam omnino, ubi nuda conjunctio sine unione, sine communicatione designata.

[60]) Κενωσιγραφία p. 143s: Est enim ipsa [sc. praesentia gratiosa] Dei substantialiter praesentis in nobis inhabitatio, quae non est mere nuda et inefficax praesentia . . . . . sed efficax, qua ipse nos sibi mystice agglutinat et ut sponsus interiori amplexu fovet [Selbstzitat aus Diss. 8. th. 7] . . . . . Testamur . . . . nos sentire, quod praesentia Dei et Christi specialis . . . . a generali . . . . differat non sola speciali actione transeunte . . . . , sed insuper aliqua divina propinquitate et conjunctione mystica . . . . . , cujus modum εἰδοποιὸν nos neque satis intelligere neque satis exprimere in hac vita scimus et quimus.

[61]) Cf. Krebs p. 27. [62]) Opera theologica p. 17.

scheiden von den fanatischen Annahmen der Weigelianer und anderer Irrender, die er dahin charakterisiert[63]), *quasi Deus sic in nobis sit et maneat, ut nos fiamus et simus naturales et essentiales filii Dei.* Denn die göttliche *propinquitas* soll man sich nicht so plump und fleischlich vorstellen, wie sich die menschliche Vernunft eine *unio* zu denken pflegt, sondern als mystisch in der Art, wie in den Gläubigen der heilige Geist gegenwärtig sei[64]). Darum wird uns dieser doch nicht etwa nur gegeben, um in uns zu wirken, sondern auch, um in uns zu wohnen. Insofern aber macht er uns nicht allein göttlicher Gaben und Wirkungen, sondern nach 2. Petr. 1, 4 auch der göttlichen Natur teilhaftig. Insbesondere ist gemäß seiner *praesentia specialis* Christus unser Haupt und wir seine Glieder. Dies sind dagegen nicht auch die übrigen Geschöpfe, die ihn nur *universaliter praesentem habent.* Daher ist Christus auch nicht ihr *sponsus*, sondern nur der der Kirche als seiner *dilecta sponsa.* Zugleich sind die Frommen gemäß derselben *specialis apud eos praesentia et conjunctio* Christi *membra mystica.* Mystisch und lebendig aber ist die Gegenwart des Hauptes bei seinen Gliedern als *intima conjunctio et unio mystica.* Ebenso tritt durch die geheimnisvolle körperliche Verbindung im Abendmahl zwischen Christus und den Christen eine den Türken und den Juden völlig fremde *specialis praesentia nexusque mysticus et sacramentalis* in Kraft.

Daß Feurborn in der Verwendung des allgemeinen begrifflichen Materials, mit dem er arbeitete, unter dem Einfluß der von Melanchthon herrührenden Tradition stand, ist direkt daraus zu erkennen, daß er sich auf Peucer berufen und dessen oben mitgeteilte Lehre von der *specialis praesentia* wiedergegeben hat[65]). Andererseits liegt die Vermutung nicht fern, daß ihm die bildliche Vorstellung von dem *sponsus* und dessen innerer Umarmung durch Nicolai oder Arndt nahe gebracht worden ist. Doch scheint Feurborn selbst die von diesen vertretene Art einer mystischen Frömmigkeit nicht gepflegt zu haben. Denn in seinen ganz doktrinär gehaltenen Predigten über das heilige Abendmahl[66]) fehlen noch völlig die für die Mystik charakteristischen Phantasien und Stimmungsmomente.

---

[63]) Ibidem p. 1454. [64]) Κενωσιγραφία p. 147ss.

[65]) Opera theol. p. 80.

[66]) J. Feurborn, Schriftmäßige Erklärung deß Heiligen Abendmahls. Marburg 1532.

Daß Mentzer wie Feurborn Christi *praesentia specialis* nicht nur als *operatio*, sondern zugleich auch als *substantialis praesentia* aufgefaßt hat, ist aus einer seiner Schriften gegen Lucas Osiander von Krebs festgestellt worden[67]). Doch hat dieser keine Stellen beigebracht, aus denen hervorginge, daß Mentzer auch schon den Ausdruck *unio mystica* oder ähnliche Wendungen gebraucht hat.

4. Thummius übernahm die von Feurborn eingeführte Wendung *propinquitas Dei substantialis*, behauptete[68]) jedoch in konsequenter Aufrechterhaltung der vor allem von ihm vertretenen Tübinger Lehre, daß sie der Zahl nach nur eine sei. Daher lehnte er es zwar ab, neben ihr noch eine andere *non specie tantum, sed toto genere diversa propinquitas substantialis, quae ex immensitate non flueret*, zuzugeben. Doch ließ er die identische göttliche *propinquitas* durch die verschiedenen Betätigungsarten der übrigen göttlichen Eigenschaften begrenzt, beschränkt und genauer bestimmt werden. Unter diesen theoretischen Voraussetzungen nahm nun aber auch Thummius verschiedene Arten von göttlicher *communio* an[69]), nämlich 1) eine *generalis*, vermöge deren Gott sich allen Geschöpfen mitteile und Himmel und Erde erfülle; 2) eine *specialis*, durch die er in den Heiligen auch wohne und sie als Organe seiner Macht brauche, so daß sie nach Joh. 15, 5 ohne Christus nichts tun können; 3) eine *singularis*, dergemäß das Wort in der Hebr. 2, 14 bezeichneten Art Fleisch geworden sei. Jene *communio specialis* teilte Thummius in eine *spiritualis* und eine *sacramentalis* ein[70]) und bestimmte die geistige Gemeinschaft mit Christus als *talis cum ipso conjunctio, qua per fiducialem apprehensionem ejus juxta promissiones evangelicas in intimam ejus familiaritatem adducimur, ita ut in nobis ipse maneat et nos in ipso et ista immanentia reciproca Christus noster effectus vivificam facultatem in nos infundat.* Von dieser *mystica et admiranda communio* aber ist nach Joh. 6, 56 auch Christi menschliche Natur nicht gesondert zu denken, sowie andererseits Christus niemals von den übrigen Personen der Trinität getrennt ist[71]).

Dieselben Wirkungen nun, welche der *unio personalis* der menschlichen Natur mit dem Logos eigen sind, gehen κατὰ τύπον

[67]) Krebs p. 32s; cf. Calov t. 10. p. 519. 537. Quenstedt t. 3. p. 630a.
[68]) Th. Thummius, Ταπεινωσιγραφία sacra. Tubingae 1623. p. 182.
[69]) Th. Thummius, Impietas Wigeliana. Tubingae 1622. p. 139.
[70]) Ibidem p. 145s. [71]) P. 140.

καὶ ἀναλογίαν auch aus der *unio nostri cum Christo* hervor[72]). Wie nämlich der Menschensohn durch die *unio hypostatica* an der göttlichen Natur Teil gewonnen hat, so werden auch die Christen dieser nach 2. Petr. 1, 4 durch den Glauben teilhaft. Wie sich ferner der Logos alle Schwachheiten und Leiden des von ihm angenommenen Fleisches im Sinne von Act. 3, 15 und 1. Kor. 2, 8 real angeeignet hat, so leidet auch Christus, wenn ein Christ leidet. Und wie Christus in allen durch sein Fleisch wirkt, so tut er dies nach Röm. 15, 18; 1. Thess. 2, 13 auch durch seine Gläubigen. Wie endlich der Logos seinem angenommenen Fleisch die göttlichen Eigenschaften vollständig mitgeteilt hat, so auch in ihrer Art und Weise (Mark. 9, 23; 1. Kor. 2, 16; Eph. 2, 5 f; 2. Tim. 2, 11; Phil. 4, 13) den Gläubigen. So bringt die *spiritualis communio* die Teilnahme an allen Wohltaten Christi mit sich; die *sacramentalis communio* aber versiegelt sie[73]). Wenn diese auch durch Essen und Trinken erfolgt, so handelt es sich dabei doch nicht um eine *manducatio naturalis, sed mystica et sacramentalis*[74]). Geführt aber wird man durch die *communio cum corpore Christi* in jene geistige Verbindung mit ihm, um die unerschütterliche Hoffnung auf eine leibliche Auferstehung zu nähren. Während jedoch die geistige Gemeinschaft auch schon ins Alte Testament hineingehört, so ist die sakramentale allein dem Neuen eigentümlich.

Aus diesen Ausführungen von Thummius läßt es sich erkennen, daß er über die auch von ihm anerkannte *mystica et admiranda communio* selbst nicht wesentlich anders gedacht hat, als Feurborn über seine *unio mystica*. Nur hat dieser als theoretische Voraussetzung der Vereinigung eine doppelte, jener bloß eine einzige Art von göttlicher *propinquitas* angenommen. Das war eine scholastische Differenz, die aber doch nicht mehr bedeutete, als daß man die übereinstimmende Auffassung von der mystischen Vereinigung mit Gott mit verschiedenen begrifflichen Mitteln unterbaute. Gleichwohl war der gemeinsame Gebrauch der Vorstellung von einer göttlichen *propinquitas*, mochte er auch seine biblische

---

[72]) P. 146s. Nach Koepps Angabe (S. 66) hat später auch Daniel Pfeiffius, der Verfasser einer Schrift de unione mystica Christi et fidelium (1648) die unio mystica und die unio naturarum in Christo in Parallele mit einander gestellt. Dasselbe scheint nach Koepps Mitteilungen auf S. 69 bereits B. Meisner getan zu haben.

[73]) P. 145. [74]) P. 147.

Grundlage in einer räumlichen Auslegung des ἐγγὺς an Stellen wie Luk. 21, 31 und Phil. 4, 5 haben, nicht gerade eine glückliche Neuerung. Denn alle Lutheraner und auch Feurborn selbst[75]) waren sonst vielmehr darauf bedacht, eine räumliche Auffassung der göttlichen Gegenwart, sei es im Abendmahl, sei es überhaupt, als ein schlimmes Mißverständnis ihrer reformierten Gegner abzuwehren und die übernatürliche und unbegreifliche Beschaffenheit jeder Art von göttlicher Anwesenheit immer wieder zu betonen. Und nun führte Feurborn einen neuen Anthropomorphismus ein, der in seiner charakteristisch räumlichen Beschaffenheit jene gerade auch nach seiner Ansicht irrtümliche Auffassung nur begünstigen konnte. Dennoch folgten Feurborn, wie schon sofort, wenn auch in theoretisch abweichender Weise, sein erbitterter Gegner Thummius, so erst recht die meisten andern orthodoxen Lutheraner, indem sie die Einwohnung Christi und Gottes nicht nur immer ausschließlicher als *unio mystica* bezeichneten, sondern auch als auf einer *propinquitas* oder *approximatio Dei specialis* beruhend beschrieben.

Die geistliche Gemeinschaft mit Christus sah Feurborn als vorhanden an[76]), „wann wir Jesum Christum mit allen seinen uns erworbenen Gütern und Gaben durch wahren Glauben ergreiffen und“ nach 1. Kor. 11, 26 „auß und in wahrer zuversicht an Christum seinen Todt verkündigen“. Thummius dagegen machte von ihr bereits die Teilhaberschaft an allen Wohltaten Christi direkt abhängig[77]). Zu diesen aber gehört in erster Linie die sündenvergebende Gnade Gottes. Also soll nun auch deren Empfang den Bestand der geistlichen Vereinigung mit Christus schon voraussetzen. Andererseits freilich behauptete Thummius in Übereinstimmung mit den Reformatoren und der bisherigen Orthodoxie, daß vielmehr die *fiducialis apprehensio Christi juxta promissiones evangelicas* die Vereinigung mit Christus und dessen Einwohnung in den Gläubigen erst herbeiführe. Also das eine Mal wird der Glaube an die Verheißung als Grund und erstes Moment der *intima familiaritas* mit Christus übergeordnet; das andere Mal soll umgekehrt die *spiritualis communio* die Mitteilung aller Wohltaten Christi, also auch der Sündenvergebung, zur Folge haben. Hier

[75]) Vgl. Schriftm. Erkl. des Abendmahls S. 119ff.

[76]) Ebenda S. 150.

[77]) Impietas Wigeliana p. 145: Spiritualis communio affert communionem omnium beneficiorum Christi.

tritt eine charakteristische Unklarheit zu Tage, vor der Thummius hätte bewahrt bleiben können, wenn er die reformatorische Unterscheidung von *gratia* und *donum* als Kanon für seine Gedankenbildung im Auge behalten hätte. Allerdings verfehlten sich gegen diese Regel auch noch manche andere lutherische Theologen des 17. Jahrhunderts. Wohl brachten sie in ihrer Lehre von der Rechtfertigung, die sie nach der orthodoxen Tradition darstellten, den Gesichtspunkt der *gratia* im Unterschiede vom *donum* nach wie vor zur Geltung. In der Ausführung der Lehren aber, die unter den Begriff des *donum* fallen, und vor allem in der Lehre von der *unio mystica* blieben sie jenem Ansatz mehr oder weniger nicht treu, sondern ordneten den Gesichtspunkt des *donum* demjenigen der *gratia* in der oder jener Weise über. Hieran aber ist zu erkennen, daß das lebendige theologische Interesse mehr und mehr der *unio mystica* und nicht mehr in demselben Maße der reformatorischen Auffassung von der Rechtfertigung galt.

5. Gegen die Wendung, die Feurborn der Lehre von der *praesentia gratiosa Christi* gab, verhielt sich, wenn auch nicht geradezu abweisend, so doch unzugänglich Johann Gerhard[78]). Den Ausdruck *unio mystica* selbst braucht er noch nicht. Dagegen spricht[79]) er wiederholt über das zur Veranschaulichung des Verhältnisses zwischen Christus und der Kirche gebräuchliche Bild der Ehe. Obwohl nun an einer Stelle[80]) der Gedanke der Kirche so gewandt wird, daß alle Christen als deren Glieder der ihr von Christus verliehenen Güter teilhaftig erscheinen, so hat Gerhard in seinen *Loci theologici* die einst in seiner 30. *Meditatio sacra* vorgetragenen Anschauungen von der *spiritualis conjunctio Christi et fidelis animae* doch nicht mehr wiederholt und nicht wie Thummius und Feurborn auf eine *intima familiaritas* oder *conjunctio* mit Christus reflektiert. Auch Hieronymus Kromayer streifte in seiner *Theologia positivo-polemica* den Gedanken von der *unio mystica* nur ganz flüchtig und faßte diese bloß in der unbestimmteren Ausprägung[81]) auf, die vor Feurborn erst erreicht worden war[82]). Ebenso ging Nikolaus Hunnius, obwohl er eine „nahe Vereinigung" Christi und

---

[78]) Cf. Krebs p. 21ss. [79]) T. 15 p. 20s. 34ss. 408s.; 16, 165s.

[80]) T. 15, 409.

[81]) Diese ist ganz kurz und überdies bloß in negativer Form auch in der F. C. Epit. 3, 18; Sol. decl. 3, 65 zum Ausdruck gebracht.

[82]) Mehr ergibt sich auch nicht aus den Angaben von Krebs (p. 57), dessen weiter gehende Schlüsse mir nicht haltbar erscheinen.

der Gläubigen lehrte, in deren Beschreibung nicht über die Anschauungen hinaus, die von den Reformatoren her überkommen waren. Indem er sie unter Berufung auf Eph. 3, 16 f. durch den Glauben zustande kommen läßt, führt er aus[83]): „Weil aber der Glaube ein geistliches Band ist, so in einer guten Zuversicht und Vertrauen beruhet, so verbindet er auch Christum und seine geistliche Gliedmassen geistlicher Weise, daß, wie er auch selber geistlich ist, ... sie zusammen vereiniget sind, gleich wie ein Gefangener an seinem Erlöser (von dem er verstanden, wie er ihn habe loß gekaufft und wolle kommen ihn aus dem Gefängniß zu holen) mit stetigem Verlangen, Vertrauen und Hoffnung hanget, denselben in sein Hertz geschlossen hat, mit ihm gleich schlaffen gehet und wieder auffstehet: Also hanget ein Christlich Hertz an seinem Heyland mit stetigem Verlangen, Vertrauen und Hoffnung, schleußet ihn in sich, gehet mit ihm schlaffen, stehet mit ihm auff, und nimmt zu ihm in allem widerwertigen Zufall seine Zuflucht, und verknüpfet sich ihm mit allen seinen Gedanken."

Diese noch von jeder Überschwänglichkeit der religiösen Phantasie und von jeder Ausschreitung der theologischen Spekulation freie Darlegung ist vielmehr eine warmherzige Erläuterung des christlichen Vertrauens, als daß durch sie auch das Gedankengebilde getroffen würde, das man sonst unter der Vereinigung mit Christus verstand. Ja man könnte diese im Sinne von Hunnius geradezu als eine nur moralische und überhaupt nicht mystische charakterisieren. Auch deutet nichts darauf hin, daß Hunnius sich mit der Frage nach der Art der *propinquitas Christi* befaßt habe oder daß sie ihm von Wichtigkeit gewesen sei.

In ganz anderer Weise dagegen bringt bereits Brochmand den Gedanken der Vereinigung mit Christus zur Geltung. Als *causa formalis regenerationis* bestimmt er[84]) die Geburt aus Gott und als deren erstes Moment die *unio nostri cum Christo*. Erst in zweiter Linie läßt er die *spiritualis nativitas e Deo* in der Adoption zum ewigen Leben bestehen. Unter diesen Voraussetzungen lehrt[85]) er, jene in der Vereinigung mit Christus vorhandene Geburt aus Gott verhalte sich zur Rechtfertigung als deren wirkende Ursache: *Nam justificamur, quia ex Deo sumus sive quia in Christo sumus.* In dieser Ansicht liegt eine völlige Umkehrung des Verhältnisses

[83]) N. Hunnius, Epitome credendorum. S. 362 (Nr. 596).

[84]) C. E. Brochmand, Systema universae theologiae. t. 2. Lipsiae 1638 p. 483 s. [85]) P. 485.

zwischen der Rechtfertigung und der christlichen Erneuerung vor, sowie es von den Reformatoren als die protestantische Grundanschauung bestimmt und auch in der bisherigen Orthodoxie des Luthertums behauptet worden war.

Im Hinblick nun auf die Gestaltung, die der Lehre von der Vereinigung mit Christus weiterhin in der lutherischen Orthodoxie zuteil geworden ist, hat Koepp die Ansicht aufgestellt und zu begründen gesucht[86]), daß Feurborns Theorie von der Annäherung der gottmenschlichen Substanz an die menschliche ursprünglich überhaupt nicht aus der Sphäre der Lehre von der *unio mystica*, sondern aus der zwischen den Gießenern und den Tübingern streitigen Auffassung von Gottes Allgegenwart stamme und erst unter dem Einfluß von Calov der eigentlichen Lehre von der *unio mystica* aufgepfropft worden sei. Identifiziert worden aber seien beide erst von Musäus, der wie schon Calixt dieses Theologumenon nicht anerkannte[87]); und zwar habe jener dadurch „seinen Gegner Calov in Gegensatz zu dem die Feurbornsche Theorie mehr ablehnenden großen Johann Gerhard zu bringen" gesucht. Dagegen seien beide Anschauungen ihrer letzten Tendenz nach geradezu entgegengesetzt gewesen, da es im Unterschiede von den Vertretern der *unio mystica* Feurborn wie Mentzer nur auf eine „wirkensmäßige" und nicht auch auf eine „substanzmäßige Wesentlichkeit der Verbindungsgrößen" angekommen sei[88]).

In dieser scharfen Zuspitzung kann nun freilich Koepps Auffassung nicht als zutreffend anerkannt werden. Sie setzt ungeprüft Webers Hypothese voraus, daß Mentzer der bisherigen aristotelischen Seinsmetaphysik eine aktualistische Weltanschauung gegenübergestellt habe. Daß jedoch diese Annahme unhaltbar ist, ergibt sich aus dem früher festgestellten Tatbestande, daß Mentzer und Feurborn einfach nur die von Melanchthon mit wesentlich aristotelischen Begriffsmitteln begründete Anschauung von den verschiedenen Arten der göttlichen Gegenwart im Gegensatz zu den Tübingern vertreten haben. Ferner aber war der Ausdruck *unio mystica* im Bereich der lutherischen Theologie zuerst von Peucer, dem Feurborn folgte[89]), auf das aus Christi *praesentia gratiosa* sich ergebende Verhältnis der Gläubigen zu Christus angewandt und ist erst später auch auf die von Koepp gemeinte Substanzvereinigung übertragen worden. Bezeichnete man so aber

[86]) A. a. O. S. 56f.
[87]) Cf. Krebs p. 43ss. 60ss.
[88]) Koepp S. 63f.
[89]) S. o. S. 207 Anm. 65.

schon seit Peucer das Ergebnis der Einwohnung Christi oder auch der gesamten Trinität in den Herzen der Gläubigen mehr und mehr mit dem Ausdruck *unio mystica*, so ist es auch nicht ohne weiteres ersichtlich, worin denn ein wesentlicher Unterschied zwischen den Anschauungen von der Annäherung und von der Vereinigung der Substanzen Christi und seiner Gläubigen bestehen soll.

Und doch hat Koepp einen richtigen Blick dafür gehabt, daß es sich in der *unio mystica* einerseits bei deren unter melanchthonischem Einfluß stehenden älteren Vertretern und andererseits bei Hülsemann und Calov nicht einfach um dasselbe, sondern um etwas ganz verschiedenes gehandelt hat. Zutreffend und erheblich ist insofern sein Hinweis[90]) darauf, daß Calixt Hülsemann nicht eine falsche Auffassung der Allgegenwart, sondern geradezu Weigelianismus vorgeworfen habe. Nun hat zwar Hülsemann, ebenso wie die übrigen Vertreter dieser späteren Anschauung von der *unio mystica*, seine Ansicht von dieser gegen die Weigelsche bestimmt abgegrenzt, indem er die von ihm gemeinte Vereinigung der gottmenschlichen und der menschlichen Substanz nicht auch selbst als substanziell, sondern nur als akzidentell hinzustellen suchte[91]). Denn ihr Ergebnis sei nicht *una completa essentia*, sondern sie werde nur durch Gottes Willen und Anordnung in dem Sinne herbeigeführt, daß Gott den beiden verschiedenen Essenzen einen bestimmten *nexus propinquitatis*, der *ex genere accidentium* sei, hinzugefügt habe. Auf diesen *nexus* also kam es Hülsemann an. Er kennzeichnet[92]) ihn als eine *arctior communio cum Deo et Christo*, die nicht nur in Gottes bloßer oder auch mit Wirksamkeit verbundener Anwesenheit bestehe, sondern *per copulationem supernaturalem, illocalem et incircumscriptam duarum substantiarum* zustande komme[93]) und daher auch nicht nur eine *unio affectuum inter Christum et fideles* sei[94]). Als ihre unentbehrliche Voraussetzung jedoch erscheint durchaus die *praesentia Dei gratiosa* im Sinne Mentzers und Feurborns, auf die Hülsemann denn auch immer wieder zurückgegriffen hat[95]).

---

[90]) S. 64. [91]) Extensio breviarii p. 222. cf. 213. 224.
[92]) P. 212. [93]) P. 213. [94]) P. 210.
[95]) Diesen Umstand bringt Koepp nicht genügend in Anschlag, da er von vornherein im Banne seiner Konstruktion eines scharfen Gegensatzes zwischen Substanzenannäherung und Substanzenvereinigung steht.

Andererseits bestimmt[96]) Hülsemann als Wirkungen und Kennzeichen der tatsächlich vorhandenen substanziellen Vereinigung mit Christus das *studium pietatis* und die Liebe zum Nächsten. Insbesondere aber leitet er von ihr die Gewißheit des Gnadenstandes, dessen Bewahrung und das sichere Vertrauen auf die zukünftige Verherrlichung ab. Ja, er läßt sie auch wirksam werden zur Herbeiführung eines *arctior modus connectendi substantiam physicam corporis humani cum corpore Christi* und faßt sie insofern auf als Versiegelung der Gewißheit der Auferstehung und der Unsterblichkeit[97]). Unter den Wirkungen der *unio* aber war ihm vor allem wichtig die *perseverantia*, die freilich als dauernder Besitz den Gläubigen nur selten zuteil werde. Als Endzustand in der Todesstunde jedoch ist sie der Inhalt des *donum perseverantiae*, das Gott den widersetzlichen Menschen nicht spenden will, dessen unfehlbarer Erfolg aber durchaus auf der Prädestination beruht[98]). Insofern stützt sie sich freilich nicht auf die göttliche Voraussicht, daß jemand die Gnade nicht zurückweisen werde, sondern eben nur auf Gottes *propositum*, bestimmte Menschen, die zeitweilig von der *unio* mit Gott abgefallen seien, unfehlbar wieder zu ihr zurückzuführen[99]). Allerdings bemüht sich Hülsemann in Übereinstimmung mit der auch von ihm vertretenen lutherischen Lehre von der Prädestination, jenen unfehlbar erfolgreichen Vorsatz Gottes nicht als absolut, sondern als respektiv[100]) oder akzidentell hinzustellen, sofern die *perseverantia* eine Folge der einmal eingetretenen Rechtfertigung und Heiligung sei; so aber setze sie im Geiste Gottes die Präexistenz des durch die göttliche Gnade eingeführten Zustands voraus, in dem jemand beharren oder nicht beharren werde[101]). Gleichwohl vermögen auch solche nachträgliche Zugeständnisse an die seit Ägidius Hunnius bestehende lutherische Prädestinationslehre den Eindruck nicht zu beseitigen, daß Hülsemann mit dieser doch nicht mehr völlig übereinstimmte, sondern wieder der Auffassung der Konkordienformel näher stand. Hierin aber stellt sich eine bemerkenswerte Rückwirkung seiner neuen Ansicht von der Vereinigung mit Christus dar.

Ferner hat Koepp wahrscheinlich gemacht[102]), daß Hülsemann seine Ansicht von der substanziellen Vereinigung mit Christus in der Hauptsache von seinem ehemaligen Lehrer Statius Büscher in Hannover, dem Verfasser einer 1625 erschienenen *Theologiae syn-*

[96]) P. 214. [97]) P. 224. [98]) P. 215. cf. 227. [99]) P. 217.
[100]) P. 216. [101]) P. 225. [102]) A. a. O. 142 ff.

opsis methodica, überkommen habe, und daß dieser darin von Johann Arndt, der gerade noch ein Jahr vor seinem Tode eine Schrift *de unione credentium cum Christo Jesu capite ecclesiae* verfaßt hatte, abhängig gewesen sei[103]). Allerdings hat Hülsemann und wohl auch Büscher den ihnen mit Arndt gemeinsamen Gedanken von der Vereinigung der Substanzen Christi und der Gläubigen nicht auch in den konkreten und lebendigen Farben der Arndtschen Mystik, sondern nur mit abstrakten begrifflichen Mitteln dargestellt. Also bleibt immerhin ein Abstand jedenfalls zwischen Hülsemanns und Arndts Behandlung der substanziellen Vereinigung mit Christus festzustellen, wenn es auch nahe liegt zu vermuten, daß jener im wesentlichen dieselben Anschauungen im Sinne gehabt haben wird, die den Inhalt der Arndtschen Mystik ausmachen. Wie immer es sich aber auch damit verhalten mag, so hat Hülsemann doch in jedem Falle die von ihm gelehrte *unio cum Christo* als eine notwendige Steigerung und höhere Ausprägung des Glaubens, sowie er sich als *notitia, assensus* und *fiducia* auf Gottes Wort und auf die Sündenvergebung richtet[104]), aufgefaßt und ihn durch sie intensiv überboten werden lassen. Auch so aber ist, nur freilich in einer andern Richtung wie von Brochmand, die reformatorische Verhältnisbestimmung zwischen *gratia* und *donum* außer Kraft gesetzt worden. Hülsemanns übergeordnetes Interesse war eben doch seiner Lehre von der Vereinigung mit Christus und nicht mehr der von der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben zugewandt.

6. Die technisch theologische und terminologische Ausprägung der Lehre von der Vereinigung mit Christus, sowie sie dann weiter bestehen geblieben ist, wird zuerst in Johann Friedrich Königs dogmatischem Kompendium dargeboten. In diesem Lehrbuch wird das neue Theologumenon unter dem nun weiter von ihm unzertrennlichen Titel *unio mystica* vorgeführt. König aber scheint eine Empfindung dafür gehabt zu haben, daß es in einer lutherischen Dogmatik nicht angehe, die Rechtfertigung hinter der *unio mystica* in der Weise zurücktreten zu lassen, wie Hülsemann das Verhältnis beider Begriffe zu einander zu bestimmen begonnen hatte. So konstruierte er zwischen ihnen vielmehr eine Einheit, in die er zugleich aber auch die *regeneratio* und die *renovatio* auf-

[103]) S. 159. 161f. Über die gleichartigen und verwandten Ansichten, die Josua Stegmann, Heinrich Varenius und Paul Egard vertreten haben, vgl. Koepp S. 140ff. 148ff. 154ff. [104]) L. c. p. 144s.

nahm. Er lehrte[105]) nämlich, daß alle diese Erfahrungen des Gläubigen gleichzeitig in ein und demselben Moment eintreten, daß aber *quoad nostrum concipiendi modum* die Wiedergeburt und die Rechtfertigung der *unio mystica* vorangehen, während die Erneuerung ihr folge. Der Zweck nun der *unio mystica* ist die Vergewisserung der beständigen Hülfe und Gunst Gottes, die Bewahrung im Gnadenstande und die Versiegelung der Gewißheit einer künftigen Auferstehung und Verherrlichung. Ihre Wirkungen sind die Vereinigung mit Gott als ein bleibender Zustand und der gegenseitige Austausch ihres ursprünglichen Habens zwischen Christus und den Gläubigen. Insofern teilt jener diesen seinen Tod, sein Leiden, seine Auferstehung, den heiligen Geist, sein Leben, seine Gerechtigkeit, seinen Sieg, sein Sohnes-, Erben-, Königs- und Priesterrecht, seinen Ruhm und ewige Freude gnadenreich mit, während er sich umgekehrt alles aneignet, was seinen frommen Gliedern widerfährt[106]). Hier werden die ideellen Objekte und die realen Gründe und Folgen des Glaubens unterschiedslos durcheinander gemengt, und die *unio mystica* erscheint geradezu als eine Doublette des Glaubens im reformatorischen Sinne, ohne daß dessen verschiedene Beziehungen zur Rechtfertigung und zur Erneuerung gesondert würden, worauf doch gerade auch die Konkordienformel[107]) im Sinne Luthers sowohl wie Melanchthons das größte Gewicht gelegt hatte.

Im Unterschiede von König vertrat Calov wieder die von Hülsemann eingeführte Auffassung der *unio mystica* als eines den Rechtfertigungsglauben überbietenden geistigen Besitzes der Gläubigen. Doch bildete er diese Ansicht in der bei Hülsemann noch zu vermissenden Richtung auf eine konkretere Ausprägung der Vorstellung von der Vereinigung mit Christus weiter. Zunächst nämlich hatte er den rechtfertigenden Glauben definiert[108]) als *doctrinae salvificae e sacris literis rite cognitae solidoque assensu approbatae (fiducialis et) individualis applicatio (ad peccatorum remissionem facta, ad consequendam per et propter meritum Christi aeternam salutem)*. Die hier eingeklammerten Worte finden sich nur in Calovs Systema, dessen sie darbietender zehnter Band 1677 erschienen ist. In der *Theologia positiva* von 1682 aber sind sie weggelassen. Daß diese

[105]) J. F. König, Theologia positiva acroamatica synoptice tractata. (1664). Ed. 13. Rustochii et Lipsiae. 1711. p. 184.

[106]) P. 213s. [107]) Sol. Decl. 3, 24s.

[108]) A. Calovius, Systema t. 10. p. 326. 351. cf. 500. — Theol. pos. p. 496.

Kürzung wohl kaum zufällig ist, darf daraus geschlossen werden, daß Calov bereits drei Jahre früher folgende Behauptung[109]) aufgestellt hatte: *Non igitur opus habet elevatione per gratiosam dignationem Dei, ut materia imputationis fiat, cum sola fides quae creditur, nulla vero ratione fides quae credit imputetur credenti ad justitiam.* In dieser Erklärung wird einerseits allerdings die reformatorische und orthodoxe Lehre von dem korrelativen Verhältnis des rechtfertigenden Glaubens zu seinem eigentlichen Objekt, dem Verdienst Christi, aufs deutlichste zum Ausdruck gebracht und vor allem auch die von Melanchthon aufgestellte[110]) Grundregel über die Beteiligung des Glaubens an der Rechtfertigung genau beobachtet. Indem dies aber in der Weise geschieht, daß ausdrücklich die *fides quae creditur* als das ausschließliche Objekt der göttlichen Imputation hingestellt wird, erscheint als die diesem direkt zugeordnete subjektive Leistung des Menschen nur noch der *assensus* seines Intellekts und nicht auch mehr das *velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum*[111]) im Sinne der *fides specialis*[112]). Vielmehr rückt diese erst an eine spätere Stelle in dem Prozeß des sich weiter entwickelnden Glaubens.

Mag aber immerhin auch so die *fiducialis applicatio*, von der im *Systema* noch in der herkömmlichen Weise die Rede war, als ein primärer apprehensiver Act in die *fides justificans* selbst eingeschlossen gedacht sein, so gilt dies jedenfalls nicht auch mehr von der christlichen *fiducia* als einem *habitus* des Gläubigen. Denn das *adhaerere deo per fiduciam* hat Calov vielmehr von einer *mystica* περιχώρησις abhängig gemacht[113]), also als seinen Grund die *unio mystica* in Anspruch genommen. So aber tritt diese als ein neues Moment zwischen die *fides justificans* und die *fiducia*, und das habituelle Gottvertrauen ist nun nicht mehr eine unmittelbare, sondern nur noch eine durch die *unio mystica* vermittelte Folge des rechtfertigenden Glaubens. Dann ist dieser jedoch nur eine in ihrer Art noch unvollständige Anfangsleistung, die zu ihrer Ergänzung des Hinzukommens der *unio mystica* bedarf. Auf diese Weise aber ist die reformatorische und auch die

[109]) Calovius, Dissertatio theologica de natura et officio fidei in actu justificationis. Wittebergae 1679. fol. C 2. Vgl. auch M. Koch, Der ordo salutis in der altlutherischen Dogmatik. 1899. S. 107.

[110]) Apol. C. A. 2, 56. 86. [111]) Ib. 2, 48. [112]) Ib. 2, 45.

[113]) Systema p. 530. Theol. pos. p. 504.

altorthodoxe Auffassung und Würdigung des Rechtfertigungsglaubens in entscheidender Weise verändert worden. Denn der Rechtfertigungsglaube ist eben für Calov gar nicht mehr das Ganze, worin das subjektive Verhältnis des Gläubigen zu dem immer wieder zu neuer Sündenvergebung genötigten und bereiten Gott besteht, sondern nur noch eine Vorstufe, über der sich dann weiter die *unio mystica* mit ihrer Wirkung des dauernden Christenvertrauens zu Gott erhebt.

Über die *unio mystica* selbst hinaus bietet Calov ferner noch die Lehre von einer *unctio mystica* dar, in der erst die volle Höhe des christlichen Frömmigkeitsbesitzes erreicht erscheint. Er beschreibt[114]) sie als *mystica cum Christo desponsatio* und gibt[115]) von ihr folgende Definition: *Desponsatio Christi cum fidelibus est, qua sese aeternum copulat credentibus per fidem, ut sint unus spiritus et*[116]*) per amorem intimum ac perpetuum, vi cujus omnia bona sua omnemque gloriam ipsis ceu sponsae suae spirituali communicat, eos tandem in thalamum deducturus, in coelesti regno, et perpetuo*[117]*) illis cohabitaturus.* Unter Berufung auf Psalm 45, das Hohelied und andere teils alttestamentliche, teils neutestamentliche Stellen erklärt Calov für die *sponsa Christi* die Kirche sowohl wie alle gläubigen, keuschen und heiligen Christenseelen und hebt insbesondere die Unlösbarkeit jenes *conjugium* hervor[118]). Damit stimmt es überein, daß er in seiner *Theologia positiva* für den *finis internus* der *unio mystica* die *perseverantia in fide ac conservatio ad aeternam beatitudinem* erklärt[119]). Hier findet sich also wieder eine Beziehung der *unio mystica,* an der bereits Hülsemann ein hervorragendes Interesse bekundet hatte. Aber Calov geht über diesen auch in seiner Auffassung der *perseverantia* hinaus, indem er die von seinem Vorgänger eingeschlagene Richtung auf eine Rückbildung der orthodoxen Prädestinationslehre doch noch etwas bestimmter verfolgt.

---

[114]) Systema p. 568. Theol. pos. p. 510.

[115]) Systema p. 572. Theol. pos. p. 513.

[116]) Dieses et kann, da ihm kein dem vorangehenden sint paralleles Verbum mehr folgt, nur im Sinn von etiam verstanden, also nur mit „auch“ übersetzt werden. [117]) Theol. pos.: aeternum.

[118]) Systema p. 570. Theol. pos. p. 514.

[119]) P. 509. Als finis externus bezeichnet dagegen Calov die salus aeterna selbst. In seinem Systema p. 507 hatte er, noch ohne so zu unterscheiden, nur erst zusammenfassend gelehrt: Finis est, ut impleat nos [sc. unio mystica] gratiae plenitudine et conservet nos usque ad gloriae impletionem.

Soll nämlich das *conjugium Christi* nicht nur mit der Kirche, sondern auch mit den einzelnen frommen Seelen unlösbar sein, so erscheint darin die *unio* und *unctio mystica* nicht nur ihrer Vorstufe, dem immerhin verlierbaren Rechtfertigungsglauben, weit überlegen, sondern es ergeben sich daraus Konsequenzen, die, wenn sie ernsthaft ins Auge gefaßt worden wären, auch auf die lutherische Auffassung der Prädestination nicht ohne eine sie prinzipiell verändernde Rückwirkung hätten bleiben können. Nun hat Calov aber auch eine doppelte Bekehrung gelehrt[120]). Durch die frühere wird man zum ersten Male aus dem Stande des Zorns in den der Gnade versetzt. Darin besteht die Wiedergeburt, die durch die Mittel des Gottesworts und der Taufe bewirkt wird[121]). Die zweite Bekehrung erfolgt, wenn jemand, der sich von Gott abgewandt hatte, zu ihm wieder zurückkehrt. Da nämlich die Gläubigen doch nicht vollkommen wiedergeboren sind, so können sie auch wieder aus dem Glauben herausfallen und tun dies zuweilen tatsächlich[122]). So lehrt auch Calov wie die übrigen Lutheraner, daß der Glaube und damit der Gnadenstand verlierbar seien. Aber es fragt sich, ob nach seiner Ansicht auch ein später rückfälliger Sünder zuvor bereits der *unio* und *unctio mystica* wirklich teilhaft gewesen sein soll. Da Calov in seinen Ausführungen über diese Stufen des frommen Habens und Könnens auf das Thema von den Sünden der Gläubigen nicht wieder zurückgekommen ist und bei deren vorhergehender Erörterung noch nicht auf die *unio mystica* Bezug genommen hat, kann allerdings nicht entschieden werden, wie er jene Frage beantwortet hätte, wenn sie ihm gestellt worden wäre oder er selbst sie sich gestellt hätte. Gleichwohl hätte ihre Verneinung in der Konsequenz seiner Annahme gelegen, daß die *desponsatio cum Christo* unlösbar sei.

Über die Erwählung selbst aber lehrte[123]) Calov mit Hülsemann, daß sie, wenn auch nicht, wie nach der reformierten Lehre, absolut, so doch unfehlbar sei und daß nach Mt. 24, 24 kein Erwählter verloren gehe. So kann es doch wieder nicht der unter Umständen auch verlierbare, sondern nur der bis zum Ende beharrende und insofern auch zur *unio mystica* entwickelte Glaube sein, dessen göttliche Voraussicht die unfehlbare Erwählung zur Folge hat. An-

[120]) Systema p. 14. Theol. pos. p. 491.
[121]) Systema p. 9. Theol. pos. p. 489.
[122]) Systema p. 380. Theol. pos. p. 498.
[123]) Theol. pos. p. 525; cf. Systema p. 640 s.

dererseits aber erklärt[124]) Calov in seiner *Theologia positiva*, nicht Gottes *dilectio universalis, sed specialis* sei das *fundamentum electionis*, und fügt hinzu: *quia electio non est omnium, sed fidelium, qui dilecti sunt in Christo.* Auf eine solche spezielle Liebe zu den künftigen Gläubigen, die Gott als solche doch nur erst vorherwissen soll, kommt es indessen sonst in der lutherischen Lehre von der Erwählung gar nicht an, sondern darauf, daß sich Gottes universelle Liebesabsicht *a priori* vielmehr auf alle Menschen richte, einerlei ob diese sich dereinst durch sie gewinnen lassen oder sie zurückweisen werden. Und auch Calov selbst bekannte sich zu derselben universalistischen Ansicht von Gottes Willen alle zu retten[125]), wenn er sie auch nicht mehr genauer entwickelt, sondern nur aus biblizistischen Gründen als selbstverständlich voraussetzt und gegen den Calvinismus ins Feld führt. Gleichwohl kann sie ihm, angesichts seiner Lehre von Gottes *dilectio specialis* als des *fundamentum electionis*, nicht mehr ebenso am Herzen gelegen haben, wie den älteren Lutheranern. Daher trat er doch wohl mehr nur als Vorkämpfer des traditionellen lutherischen Konfessionalismus, als aus eigenster freier Überzeugung für sie ein

Aber allerdings war dieser Standpunkt einer grundsätzlichen Gebundenheit an die orthodoxe Lehre seiner Kirche gerade bei Calov so fest und zäh, daß er allein schon deshalb gar nicht darauf verfallen konnte, heterodoxen Konsequenzen, zu denen ihn im Zusammenhange seiner eigensten religiösen Überzeugungen jene Annahme von Gottes *dilectio specialis* hätte drängen können, irgendwelchen weiteren Spielraum zu gewähren. Daher sind es auch bei ihm wie bei Hülsemann nur vereinzelte Wendungen, in denen sich die Neigung zu einer andersartigen Auffassung verrät, als wie sie die älteren Lutheraner gehegt und ausgeprägt hatten. Um so lehrreicher freilich sind diese Symptome einer keimhaft sich regenden Heterodoxie bei dem energischsten und bewußtesten Hüter der lutherischen Orthodoxie. Deutlicher zwar treten sie erst in dem von der umfassenden Polemik seines *Systema* entlasteten knappen Lehrbuch hervor, das er als siebzigjähriger Greis hat erscheinen lassen. Der alte Herr mochte damals bereits nicht mehr so sorglich wie in seinen jüngeren Jahren auf der Hut davor sein, sich kleine Blößen zu geben. Aber der Herd dieser Ausstrahlungen einer abweichenden religiösen Anschauung war doch schon vorhanden,

---

[124]) P. 523. [125]) Systema p. 647. 671. Theol. pos. p. 528.

als der 10. Band von Calovs *Systema* herauskam. Denn bereits in diesem hatte er die *unio* und *unctio mystica* mit einer Inbrunst vertreten, die auf ein tieferes persönliches Interesse schließen läßt, als wie er es für manche andere Lehrstücke haben mochte, die er nur aus grundsätzlicher Orthodoxie vertrat und gegen alle Widersacher des Luthertums verteidigte.

Nur aus jenem besonderen Interesse wird es auch zu erklären sein, daß Calov gegen den erotischen Einschlag in der Mystik, der in die Vorstellung von der *unio mystica* in jedem Falle eingeschlossen werden konnte, nicht dieselbe vorsichtige Zurückhaltung beobachtet hat, wie die meisten anderen lutherischen Vertreter dieser Lehre. Daher ist es aber auch wohl kaum zufällig, daß Calov auch wieder sehr bestimmt auf Augustins Begriff von der *fruitio Dei* zurückgegriffen[126]) hat, um durch ihn den Sinn der *salus aeterna* als des letzten Ziels des Menschen genauer zu bestimmen. Denn in dieser augustinischen Auffassung liegt die theoretische Grundlage und Rechtfertigung für eine religiöse Genußsucht vor, sowie sie am charakteristischsten ausgeprägt in der erotischen Mystik hervortritt. Dieser aber hat Calov in seiner Lehre von der *desponsatio Christi cum fidelibus* als der Vollendung und Krönung der *unio mystica* jedenfalls theoretisch einen vollen Tribut entrichtet. Und hierin nun tritt auch die konkrete Anschaulichkeit dessen hervor, was Hülsemann nur erst abstrakt bezeichnet, aber vielleicht doch auch schon im Sinne gehabt hatte, wenn er so großes Gewicht auf eine Vereinigung der Substanzen des Gottmenschen und seiner Gläubigen legte. Denn wenn Koepp darin recht hat, daß diese Vorstellung auf mittelbare Arndtsche Einflüsse zurückzuführen sei, so konnte deren Einwirkung auf die lutherische Orthodoxie seit der Mitte des 17. Jahrhunderts immer auch die weitere Folge nach sich ziehen, daß man sich in seiner religiösen Phantasie zugleich ebenso auf den von Arndt wie schon von Nicolai empfohlenen und gepflegten geistlichen Liebesverkehr mit dem himmlischen Bräutigam einstellte. In welchem Maße das tatsächlich geschah, hing freilich von der individuellen Aufnahmefähigkeit der einzelnen Theologen für diese Vorstellungen ab. In den orthodoxen Dogmatiken trat allerdings bei dem in ihnen vorherrschenden nüchternen Doktrinarismus diese Seite der Sache in den Hintergrund. Indem vor allem aber Calov in seiner Lehre von der *desponsatio* für den Grundgedanken der erotischen Mystik aufs

[126]) Theol. pos. p. 214ss.

deutlichste eintrat, hat er in seiner Dogmatik selbst eine Theorie dargeboten, durch die diese ihr entsprechende religiöse Praxis mindestens gerechtfertigt, wenn nicht geradezu direkt empfohlen erscheinen konnte. Für die Fremdartigkeit eines solchen Frömmigkeitsideals im Vergleich mit der reformatorischen Auffassung des rechtfertigenden Glaubens hat ihm jedenfalls noch mehr als schon Hülsemann jeder sichere theologische Instinkt gefehlt.

7. Auch Quenstedt und Hollaz bezeichneten die *unio mystica* als *desponsatio* und *connubium mysticum*, folgten aber Calov nicht auch in der Steigerung der *unio* zur *unctio mystica*. Andererseits behaupteten[127]) sie wie König, daß die *unio mystica* mit der Wiedergeburt, der Rechtfertigung und der Erneuerung denselben Zeitmoment ausfülle und daß nur *quoad nostrum concipiendi modum* jene beiden Vorgänge der *unio* vorangehen, während die *renovatio* ihr folge. Unter dieser Voraussetzung aber galt auch ihnen der rechtfertigende Glaube nur als eine Vorstufe der Vereinigung mit Christus. So lehrt[128]) Quenstedt, *ex parte justificati* sei das Fundament der *unio mystica* eine *habilitas* ὑπερφυσικὴ *seu supernaturalis o r t a ex vera fide, quam justificatus per gratiam regenerationis accepit.* Hollaz aber stellte sich geradezu wieder auf Brochmands Standpunkt, indem er dessen oben wiedergegebenen[129]) Ausspruch beifällig zitierte[130]). In diesem Sinne unterschied er jedoch von der eigentlichen *unio mystica* eine *unio formalis fidei, qua apprehenditur, induitur nobisque unitur Christus ut mediator et autor impetrandae gratiae et remissionis peccatorum.* Diese Glaubenseinigung aber ließ er der Rechtfertigung mit der Begründung vorhergehen: *fides enim ad justitiam imputatur, quatenus meritum Christi recipit et nobiscum unit, ut fiat nostrum.* Im Unterschiede von dieser *unio formalis* beschreibt[131]) Hollaz die *unio mystica* selbst als einen *status permanens.* Doch beschränkte er dessen Dauer durch den Zusatz: *quamdiu homo justificatus peccata proaeretica evitat.* Und dieser orthodoxen Ansicht entspricht auch seine Auffassung von der Unfehlbarkeit nicht etwa der Erwählung, sondern der göttlichen *praescientia*[132]). Dadurch aber un-

---

[127]) Quenstedt l. c. t. 3 p. 621 a. Hollatius l. c. p. 933. Über die Ansichten von anderen Theologen, auf die auch noch einzugehen hier zu weit geführt haben würde, vergleiche man zur Ergänzung die Nachweisungen von Krebs und von Koepp. [128]) P. 621 b. [129]) S. o. S. 212 f.

[130]) P. 933. [131]) P. 934.

[132]) P. 640: Cum autem perseverantia alia sit continua, alia non continua,

terscheidet sich die von Hollaz vertretene Lehre von der bei Hülsemann und Calov festgestellten Behauptung, daß die Erwählung selbst unfehlbar sei.

Im ganzen also sind Quenstedt und Hollaz in der Darlegung der ihnen mit Calov gemeinsamen Lehre von der *unio mystica* vorsichtiger als dieser gewesen. Materiell aber stimmten sie in deren Auffassung wesentlich mit ihm überein. So setzte sich das von Hülsemann in die Dogmatik eingeführte Theologumenon von der Vereinigung der Substanzen Christi und der Gläubigen, sowie es durch Einflüsse der Arndtschen Mystik charakteristisch bestimmt ist, in der lutherischen Orthodoxie seit der Mitte des 17. Jahrhunderts, wenn auch unter dem Widerspruch von Calixt und Musäus[133]), erfolgreich durch. Diese Entwicklung aber hat die Bedeutung, daß durch sie die altorthodoxe Wertschätzung der von den Reformatoren überkommenen Anschauung des Rechtfertigungsglaubens in verschiedener Hinsicht herabgesetzt wurde. Denn teils erscheint die *unio mystica*, sofern sie sich, wie bei König, nur als dessen vollere Umschreibung darstellt, als eine überflüssige Doublette zu ihm. Teils drückte sie ihn, wie bei Hülsemann, Calov und ihren Nachfolgern, zu einer überbietungsbedürftigen Vorstufe herab, um sich über diese erst als die eigentliche christliche Frömmigkeit zu erheben[134]).

Diese Verschiebung des leitenden theologischen Interesses aber steht andererseits im Zusammenhang mit der zunehmend überwiegenden intellektualistischen Auffassung[135]) des der reinen Lehre und insbesondere ihrem Verheißungsinhalt korrelaten Glaubens. Daß es dem daher rührenden scholastischen Doktrinarismus gegenüber eines religiös und ethisch zugkräftigern Gegengewichts bedurfte, war der Grund für den Beifall und die Verbreitung, die im 17. Jahrhundert die Arndtsche Mystik in weiten Kreisen des

---

electi ad tempus seduci possunt totaliter, non autem finaliter, ob infallibilitatem praescientiae divinae. Cf. p. 641s.

[133]) Cf. Krebs p. 43ss. 60ss.

[134]) Hier liegt eine Analogie zu Calvins Auffassung der unio mystica als einer höhern Stufe des Rechtfertigungsglaubens vor. Doch bleibt der Unterschied bestehen, daß für die Lutheraner Christi praesentia gratiosa die reale Voraussetzung der von ihnen vertretenen unio mystica war, während Calvin und die ihm folgenden Reformierten ohne eine solche Annahme auskamen, aber eben deshalb den Vorwurf der Lutheraner erfuhren, daß sie nur eine imaginaria unio lehrten. Vgl. o. S. 204 Anm. 47.

[135]) Vgl. Koch S. 107.

Luthertums fand, und für den mindestens mittelbaren Einfluß, den sie auch auf dessen orthodoxe Dogmatik übte. Denn durch deren Lehre von der *unio mystica* ist jedenfalls die Aufnahmefähigkeit der durch sie gebildeten Theologen für die dann im Pietismus auch wieder praktisch vertretene Mystik gesteigert und die etwaige Unzugänglichkeit dafür vermindert worden. So erscheint die Aufnahme und die Pflege des Theologumenons von der *unio mystica* in der lutherischen Dogmatik als ein überaus wichtiges Symptom der Zersetzung, der die religiöse Grundanschauung der Wittenberger Reformation in der späteren Orthodoxie des Luthertums anheimgefallen ist.

8. Ein ferneres bemerkenswertes Symptom derselben Zersetzung ist in dem Verfahren zu erkennen, wie man sich allmählich gewöhnte, die dogmatischen Begriffe, die den Gewinn des christlichen Heils und seiner Folgen für die christliche Frömmigkeit und Lebensführung zum Ausdruck bringen, im Zusammenhange miteinander zu behandeln. Diesen Komplex, man könnte auch geradezu sagen, dieses Aggregat von Lehren pflegt man neuerdings[136]) unter dem allerdings bequemen Titel *ordo salutis* zusammenzufassen. Dieser Ausdruck ist mir zuerst bei Bullinger begegnet, der ihn als synonym mit *dispensatio salutis* braucht[137]). Welche Teilinhalte er darin umschlossen dachte, darüber gibt er freilich keine genauere Auskunft. Handelt es sich jedoch um *dispensatio salutis,* so kann als deren *dispensator* niemand anders als Gott allein gedacht sein. In diesem Sinne also erscheint der *ordo salutis* eindeutig bestimmt als eine Mehrheit von göttlichen Wirkungen auf die Menschen, ohne daß zugleich deren eigne Leistungen in Betracht kämen. So verstanden aber kann der Ausdruck *ordo salutis* auch bereits auf die Folge von göttlichen Tätigkeiten angewandt werden, die Luther in seiner Erklärung des dritten Glaubensartikels im Kleinen Katechismus zwanglos und ohne die Absicht auf Vollständigkeit an einander gefügt hat. In demselben Sinne könnte ferner auch die fortschreitende Verwirklichung der göttlichen Heilsabsicht, die Calvin und andere reformierte Theo-

[136]) Noch Heinrich Schmid hatte in seiner Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche (1843 S. 305ff.) vielmehr den bis tief ins 18. Jahrhundert hinein allein vorkommenden Titel de gratia spiritus sancti applicatrice zur Darstellung der in Betracht kommenden Gruppe von Lehren gebraucht.

[137]) H. Bullinger, De gratia Dei justificante. Tiguri 1554. p. 6: Fides Dei donum, comprehensa in dispensatione vel ordine salutis.

logen aus Röm. 8, 30 entwickelt haben, sehr wohl als *ordo salutis* bezeichnet werden. Außerdem sei erinnert an die von Ägidius Hunnius gelehrte τάξις *mediorum salutis*[138]).

Doch ist der Ausdruck *ordo salutis* als *terminus technicus* für alle diese und andere Gedankenzusammenhänge weder im 16. noch im 17. Jahrhundert gebräuchlich gewesen. Und als er in der Mitte des 18. Jahrhunderts durch Jakob Carpov in Aufnahme gebracht wurde[139]), hatte er nicht mehr denselben eindeutigen Sinn wie bei Bullinger. Vielmehr deckte er nun gleichermaßen *et operationes Dei et mutationes in homine*, also Vorgänge, die der Rechtfertigungsglaube teils voraussetzt, teils nach sich zieht. In deren Zusammenstellung folgte Carpov jedoch nur einer bereits ein Jahrhundert zuvor sich einbürgernden Tradition. Vorher nämlich hatte man noch nicht die verschiedenartigen göttlichen Gnadenerweisungen und die durch die Gabe des heiligen Geistes hervorgebrachten menschlichen Verhaltungsweisen und Leistungen in einheitlich fortschreitender Darstellung zusammen behandelt[140]). Entgegen stand diesem Verfahren die durchaus im Sinne Luthers aufgerichtete Warnungstafel der Konkordienformel[141]), daß, „wenn der Artikel der Rechtfertigung rein bleiben soll, ... nicht dasjenige, was vor dem Glauben hergehet und was demselben nachfolget, zugleich mit in den Artikel der Rechtfertigung als darzu nötig und gehörig eingemenget und eingeschoben werde". Daß ebenso aber auch die Rechtfertigung nicht in die Reihe der mit der Bekehrung als gleichartig zusammenhängenden Begriffe eingeschoben werden dürfe, ist lediglich eine Folgerung aus jener Forderung einer unterschiedlichen Behandlung, die von den älteren orthodoxen Lutheranern in ihren Dogmatiken stillschweigend als selbstverständlich beobachtet wurde.

Dieser Rücksicht zu entsprechen, war aber auch um so leichter möglich, als die von Melanchthon begründete Darstellung des dogmatischen Stoffes in der Form von mehr oder weniger zwanglos an einander gereihten *loci theologici* der dispositiven Willkür der verschiedenen Theologen freien Spielraum ließ. So weicht z. B.

[138]) S. o. S. 144.

[139]) J. Carpovius, Theologia revelata dogmatica. t. 2. Jenae et Lipsiae 1739. p. 659. Vgl. H. Schultz, Der Ordo salutis in der Dogmatik. Th. St. u. Kr. 1899 S. 366.

[140]) Nur Flacius war bereits einer solchen Konstruktion nahe gekommen, ohne aber darin Nachfolger gefunden zu haben. S. Bd. 2 S. 491f.

[141]) Sol. decl. 3, 24f.

die von Heerbrand[142]) getroffene Anordnung des Stoffes von dem Vorgang Melanchthons und wiederum von beiden die von Hafenreffer[143]) vorgenommene Gruppierung der einzelnen *loci* mannigfach ab. Vereinfacht und sicherer geordnet erscheint der Darstellungsgang bereits bei Kirchner[144]), der die das Heil der Menschen direkt betreffenden Lehren in der Reihenfolge *de evangelio, de justificatione, de fide in Christum, de praedestinatione* abhandelt und darauf *de bonis operibus* redet. Die *conversio* aber hatte er schon vorher im 12. *locus (de lapsu Adae et corruptis viribus humanis)* erledigt. Ähnlich ist die Anordnung in Hütters Kompendium, in dem nur ein besonderer *locus de fide* fehlt und *de poenitentia et confessione* erst im Anschluß an das Kapitel *de bonis operibus* gehandelt wird. Gerhard dagegen schiebt zwischen die Lehren *de evangelio* und *de justificatione* die über die *poenitentia* ein und läßt auf die Lehre von der Rechtfertigung sofort die von den guten Werken folgen, nachdem er seine Ausführungen über die Prädestination bereits vor die über die *imago Dei* gestellt hatte.

In diesen Dogmatikern der ältern orthodoxen Lutheraner fehlt also überhaupt noch ein übergeordneter Gesichtspunkt, unter dem göttliche Gnadenwirkungen und religiöse Erfahrungen des Menschen in einer Reihe zusammengefaßt worden wären. Erst Nikolaus Hunnius begann damit, eine solche Reihe von „Handlungen des Herrn Christi" zu dem Zweck zusammenzustellen[145]), daß daraus seine Guttat, uns seinem versöhnten Vater wiederzubringen, recht verstehen gelernt werde. Als solche Handlungen zählt er auf die Berufung, die Buße, die Rechtfertigung, die Bekehrung, die Erneuerung, die Wiedergeburt und die Vereinigung mit Christus. In diesen Begriffen denkt aber auch Hunnius grundsätzlich noch immer Gott als Subjekt des Handelns. Denn auch die Buße bezeichnet[146]) er zunächst einfach als Wiederbringung des Menschen und als Gnadenwerk Gottes. Freilich konnte er es in seiner fernern Beschreibung[147]) der Buße als Bereuung und als Glaubens nachträglich doch nicht umgehen, den Gesichtspunkt

---

[142]) Jac. Heerbrand, Compendium theologiae. Tubingae 1575.

[143]) Matth. Hafenreffer, Loci theologici. Ed. 4. Tubingae 1609.

[144]) Tim. Kirchner, Methodica explicatio praecipuorum capitum doctrinae coelestis. Lipsiae 1595. Loc. 19—23.

[145]) Epitome cred. S. 256 (Nr. 439f.) [146]) S. 267 (Nr. 456f.).

[147]) S. 270f. (Nr. 461. 464).

menschlicher Erfahrung und Leistung hervorzukehren. Ebenso wird in der Lehre von der Rechtfertigung der dazu notwendige Glaube nicht nur als deren Objekt, sondern auch als eine freilich aus der heiligen Schrift entspringende menschliche Selbsttätigkeit vergegenwärtigt, übrigens aber die Rechtfertigung selbst noch ganz korrekt orthodox dargestellt. Als deren Früchte werden dann der neue Gehorsam, ein gottseliges Leben und gute Werke aufgeführt[148]). Darauf wendet sich die Betrachtung wieder zu dem bußfertigen Sünder zurück[149]), um dessen Bekehrung, Erneuerung, Wiedergeburt und Vereinigung mit Christus im einzelnen zu verfolgen.

Immerhin war durch diesen Darstellungsgang die in der Konkordienformel aufgestellte Regel durchbrochen. Es geschah in einer populären Darstellung der Dogmatik, in der die Erfüllung der Aufgabe, die orthodoxe Lehre allgemeinverständlich wiederzugeben, einen Verstoß gegen die bisher beobachtete Vorsicht in der Behandlung des theologischen Stoffes unbeachtet durchschlüpfen lassen mochte, obwohl ihr Verfasser sich übrigens in seinen sachlichen Ausführungen an die hergebrachten Anschauungen band. Unverfänglich war darum doch nicht die von Hunnius begangene Abweichung von der in der Konkordienformel aufgestellten Regel. Das beweist die Wirkung seines Vorgangs auf die ihm darin folgenden Theologen, die nun auch in ihren gelehrten Werken den von ihm angegebenen Gesichtspunkt der Handlungen oder Gnadenwerke Christi aufgriffen, um ihm die verschiedenartigen Begriffe unterzuordnen, die er zuerst unter ihm zusammengestellt hatte. Allgemein zwar geschah dies noch nicht. Soweit man, wie z. B. Ebart[150]), Hütters noch Jahrzehnte lang in höchstem Ansehen stehendes Kompendium der eignen Arbeit zu Grund legte, war gar kein Anlaß dazu vorhanden, sich dem von Hunnius eingeführten Verfahren anzuschließen. Ebenso folgte auch noch ein Theologe wie Kromayer vielmehr der von Gerhard angegebenen Stoffanordnung, ohne sich die von Hunnius aufgebrachte Darstellungsmethode anzueignen, ja auch ohne die neue Lehre von der *unio mystica* mehr als nur ganz flüchtig zu berühren[151]).

Dagegen sind es die späteren Vertreter eben dieser Lehre gewesen, bei denen sich zugleich ein bereitwilliges Eingehen auf das

[148]) S. 313 (Nr. 526). [149]) S. 321 (Nr. 537ff.).

[150]) Joh. Ebart, Enchiridion theologicum positivo—polemicum. Jenae 1662. [151]) S. o. S. 211.

von Hunnius aufgebrachte Verfahren findet. Im Text seiner *Extenuatio breviarii theologici* reiht Hülsemann freilich von Kapitel 8 bis 16 die Themata *de vocatione redemptorum ejusque medüs, de conversione, de justificatione, de renovatione et bonis operibus, de infirmorum confirmatione et conservatione per sacram coenam, de praedestinatione, de glorificatione* nur einfach an einander, ohne sie unter einem übergeordneten Gesichtspunkt zusammenzufassen. Im *Index capitum* aber ist vor dem Titel *de conversione* ein Zusatz eingefügt, der den auch den folgenden Kapitelüberschriften übergeordneten Leitbegriff enthält, nämlich: *de applicatione mediorum specialium reparationis humanae ex parte Dei eorumque receptione ex parte hominis.* Der hier auftauchende Begriff einer der menschlichen *receptio* entsprechenden göttlichen *applicatio* wird dann von König[152]) entwickelt zu dem der *gratia spiritus sancti applicatrix*[153]), der nun als göttliche *actus praecipui* die *gratiosa vocatio, regeneratio, conversio, unio credentium mystica cum Deo, renovatio* unterstellt werden. In der darstellenden Ausführung dieser Disposition aber werden zwischen die Kapitel *de conversione* und *de unione mystica* noch die Abschnitte *de poenitentia* und *de justificatione* eingeschoben. Doch fehlen in der von König unter dem Gesichtspunkt der *gratia applicatrix* hergestellten Reihe, wie bei Hunnius, die von Hülsemann an ihren Schluß gestellten Themata *de praedestinatione* und *de glorificatione.* Von der Prädestination nämlich hatte König wie Gerhard bereits an früherer Stelle gehandelt.

Der Titel *gratia spiritus sancti applicatrix* hatte bei König den Sinn, daß der heilige Geist den Glaubenden das Heil zuwende, das zuvor durch die *benevolentia Dei universalis* beschlossen und durch die *fraterna Jesu Christi redemptio* zubereitet worden sei. Darin bestehen die *principia salutis,* auf deren Darstellung weiterhin die Betrachtung der *media salutis* folgt. Diesen Schematismus hat Calov nicht übernommen, sondern andere Einteilungsgründe bevorzugt. Wohl aber hat Quenstedt, wenn auch nicht in der Gesamtgliederung seiner Darstellung, so doch zur Begründung des Zusammenhanges unter den Einzelbegriffen der von der *vocatio* bis zur *renovatio* reichenden Reihe auf Königs Vorgang zurückgegriffen, dabei jedoch drei Arten der göttlichen Gnade, nämlich

[152]) L. c. p. 184.

[153]) Im Index (fol. T 5) kommt dafür der Ausdruck gratia spiritus sancti sanctificatrix vor.

gratia paterna commiserationis ac dilectionis, gratia fraterna redemptionis und *gratia spiritus sancti applicatrix* neben einander gestellt[154]). Die Königsche Dreiteilung der göttlichen Bewirkung hat sich auch Hollaz angeeignet, dann aber die *gratia applicatrix* eingeteilt in *gratia vocans, illuminans, convertens, regenerans, justificans, inhabitans, renovans, conservans, glorificans.* So hat er wenigstens in den Überschriften den Charakter der in Betracht kommenden religiösen Vorgänge als göttlicher Gnadenwirkungen deutlich zum Ausdruck gebracht. Dagegen scheint er ebenso wenig mehr wie seine Vorgänger eine Empfindung dafür gehabt zu haben, daß der Begriff der Rechtfertigung seiner von den Reformatoren bestimmten Art nach nicht geeignet ist, mit den übrigen Begriffen in eine fortlaufende Reihe gestellt zu werden[155]).

Ein anderes Symptom dieses Mangels an einem homogenen Verständnis für die reformatorische Auffassung der Rechtfertigung durch den Glauben ist das Schwanken der verschiedenen Vertreter der Lehre von der *gratia applicatrix* darüber, an welche Stelle in der Reihe die *justificatio* und die *fides* zu setzen seien, während es im Grunde gleichgültig war, ob man die mehr oder weniger gleichbedeutenden Begriffe *regeneratio, conversio, poenitentia* in dieser oder in einer andern Reihenfolge anordnete. Vollends aber war es eine Abweichung von der ursprünglichen protestantischen Auffassung, daß die Rechtfertigung durch Einfügung unter die Gnadenwirkungen des heiligen Geistes zu einem einmaligen Anfangserlebnis des Christen gemacht wurde. Denn so ging ihre übergreifende ideelle Bedeutung verloren, dergemäß nach der reformatorischen Lehre das in ihr ergehende freisprechende Urteil Gottes jedesmal wieder in Kraft tritt, so oft der Christ in seinem stets unvollkommenen Leben der Vergewisserung der göttlichen Sündenvergebung bedarf und nach dieser aufrichtigen Sinnes begehrt.

---

[154]) L. c. t. 2 p. 460 a.

[155]) Allenfalls möglich wäre dies freilich gewesen, wenn man dabei die Rechtfertigung ausdrücklich nur als justificatio passiva im reformierten Sinne gefaßt hätte. Aber den Lutheranern war die Unterscheidung zwischen justificatio activa und passiva nicht auch geläufig. So verstanden sie gerade auch im Zusammenhang ihrer Lehre von der gratia applicatrix unter der Rechtfertigung vielmehr Gottes gerechtsprechendes Urteil, also die justificatio activa nach reformiertem Sprachgebrauch.

Achtes Buch.

Der interkonfessionelle Synkretismus und die Frage nach den fundamentalen Glaubensartikeln.

Kap. LXIII.

Die interkonfessionelle Polemik und das Problem der fundamentalen Glaubensartikel.

1. In den Büchern III bis VII dieses Werkes ist die theologische Gedankenbildung der beiden protestantischen Konfessionen auf ihren dogmatischen Inhalt hin betrachtet und in ihrer teils übereinstimmenden, teils gegensätzlichen Entwicklung verfolgt worden. Dabei haben sich die lutherische und die reformierte Konfession gerade auch in ihrer Theologie als charakteristisch verschiedene, in ihrer eigentümlichen Richtung grundsätzlich auseinanderstrebende Gebilde des religiösen Denkens dargestellt. Die aus der reformatorischen Erhebung gegen den Katholizismus herstammende gemeinsame Grundlage gleicher Voraussetzungen, Anschauungen und Überzeugungen war, wie schon der Gegensatz zwischen Luther und Zwingli zeigt, doch nicht einheitlich und tragfähig genug gewesen, um die besonders von Bucer betriebenen Einigungsunternehmungen auf die Dauer erfolgreich werden zu lassen. So aber haben sich die beiden Konfessionen, die sich nun feindlich von einander sonderten, in demselben Maße einseitig ausgebildet, in dem sie sich, eine jede in ihrer Eigenart, zu behaupten und in ihrem Einflußbereich durchzusetzen verstanden. Dieser Scheidungsprozeß hat auch auf die theologische Gestaltung mehrerer vor allem streitiger Lehren zurückgewirkt. Andererseits hat deren Erörterung in den von Zeit zu Zeit abgehaltenen Religionsgesprächen lediglich dazu beigetragen, daß sich jeder Teil auf die eigenen Anschauungen nur um so bestimmter festlegte. Vollends setzte man in der literarischen Polemik die

eignen Meinungen durchweg als feststehende Wahrheiten voraus, die es nur galt, auf Grund der auf beiden Seiten anerkannten Autoritäten nach allen Regeln eines hoch entwickelten demonstrativen Verfahrens als richtig zu erweisen.

Und doch hat gerade die Polemik des orthodoxen Zeitalters ein nicht zu unterschätzendes geistiges Band gebildet, das mehr oder weniger alle streitenden Konfessionen mit einander auch wieder verknüpfte. Diese Behauptung mag zunächst paradox erscheinen. Daß sie, in welchem Umfange auch immer, tatsächlich zutrifft, wird sich aus den ferneren Darlegungen ergeben. Zunächst ist es ja ein auch sonst schon manchmal festgestellter Tatbestand, daß die Fragestellungen des Gegners, mit dem man streitet, ganz unwillkürlich zurückwirken auf die Art, in der man die eigenen Ansichten vertritt, verteidigt und formuliert. Denn in der Regel denkt man nicht erst darüber nach, ob die von der anderen Seite aufgeworfenen Fragen auch der eigenen Anschauung in deren Eigenart entsprechen. Sondern man nimmt sie auf, sucht Stellung zu ihnen zu gewinnen und beantwortet sie, indem man die Lösungsversuche des Gegners ablehnt. Inzwischen aber hat man sich unvermerkt auf dessen Betrachtungsweise selbst eingelassen und denkt in deren Richtung weiter, ohne zu beachten, daß der eignen Anschauung gleich schon eine andere Fragestellung entsprochen hätte.

Vor allem die reformatorische Theologie ist in manchen wichtigen Lehren diesem Verhängnis nicht entgangen. Die Formel, daß allein der Glaube und nicht auch die Werke den Menschen rechtfertigen, ist eine Antwort auf die im Katholizismus hergebrachte Frage nicht nur nach göttlichen Wirkungen, sondern auch nach menschlichen Leistungen, durch die ein Mensch vor Gott gerecht gemacht werde. Im Ergebnis nun weicht zwar die reformatorische von der katholischen Antwort auf diese Frage aufs deutlichste ab, indem unter den Faktoren der Rechtfertigung die Werke schlechtweg gestrichen werden. Die reformatorische Auffassung selbst aber hätte es vielmehr erfordert, daß der imputative Begriff der Rechtfertigung, nachdem er erst einmal gewonnen war, dem effektiven Begriff von der *justificatio* schlechthin gegenübergestellt geblieben wäre, ohne daß man sich auf Kompromisse zwischen beiden eingelassen hätte. Denn wenn dann auch in der Apologie der Augsburgischen Konfession eine Ausgleichung zwischen beiden Auffassungen gefunden worden ist, die der reformatorischen Anschauung gerecht wurde, so blieb doch die mißverständliche Formel

von der *fides justificans* bestehen, unter deren Schutz sich trotz der Regel Apol. 2, 56. 86 die unprotestantische Rechtfertigungslehre der Arminianer mehr und mehr an die Stelle der reformatorischen und orthodoxen Auffassung drängen konnte. So hat eine ursprünglich unwillkürliche Nachgiebigkeit gegen die Fragestellung des Gegners binnen zwei Jahrhunderten die Folge gehabt, daß die protestantische Grundanschauung eine materiale Veränderung von grundsätzlicher Bedeutung erleiden mußte.

Ähnliche Beobachtungen lassen sich machen, wenn man Luthers Lehre von der übergreifenden Bedeutung der Taufgnade, die alle späteren Erfahrungen und Akte der *poenitentia* bereits in *nuce* ideell in sich einschließt, mit dem empiristischen Begriff von der Bekehrung vergleicht, mit dessen Verwendung bereits Melanchthon wieder einer katholischen Fragestellung nachgegeben hat und der dann im Pietismus zu einer prinzipiellen Verkehrung der ursprünglichen reformatorischen Position geführt hat. Auch in der Lehre von der Kirche sind gleichartige Rückbildungen nicht ausgeblieben, wenn auch hier zugleich noch manche andere Gründe von mitentscheidender Bedeutung gewesen sind.

Aber freilich, der bisher festgestellte materiale Einfluß, der aus der ursprünglichen polemischen Situation des Protestantismus zur Umgestaltung wichtiger reformatorischer Grundgedanken wirksam wurde, hat nicht auch mehr in der nachtridentinischen Polemik dieselbe Rolle gespielt. Denn inzwischen hatten sich die dogmatischen Anschauungen, zu denen sich die verschiedenen Parteigruppen innerhalb der christlichen Kirche bekannten, bereits zu sehr verfestigt, als daß bei der schon oben berührten Rechthaberei der polemisch tätigen Theologen aller Richtungen erhebliche Rückwirkungen von der bisher festgestellten Art noch hätten geltend werden können. So waren denn auch die Fragestellungen in der Dogmatik der streitenden Parteien im ganzen zu bestimmt festgelegt, um durch suggestive Einflüsse der gegnerischen Auffassungsweise noch wesentlich verändert werden zu können. Dagegen waren gewisse andere Rücksichten wirksam, deren Wahrnehmung als ein die streitenden Teile mehr oder weniger auch verbindendes Moment erscheint.

In erster Linie bildete ja schon bloß die gemeinsame Zugehörigkeit zur christlichen im Unterschiede von allen anderen Religionen und vollends von allem Atheismus und Epikureismus ein ideelles Einigungsband zwischen den kämpfenden Richtungen. So ver-

schieden man auch die heilige Schrift auslegte, ihr Inhalt galt allen als autoritativ und sie selbst als von dem heiligen Geist inspiriert. Ferner waren jedenfalls die beiden protestantischen Konfessionen wie in vielem andern so auch in der Annahme der Verbalinspiration miteinander einig. Weiter wurde von den drei großen Konfessionskirchen die Dogmatik des kirchlichen Altertums bis mindestens ins 6. Jahrhundert hinein, wenn auch nicht ohne Vorbehalte, als eine Instanz anerkannt, auf die sich ihre Theologen gegebenenfalls gern beriefen. Die Socinianer dagegen erkannten diese Tradition nicht mehr an und ließen nur die heilige Schrift und in ihr eigentlich auch bloß das Neue Testament unbedingt gelten. Ähnlich dachten die Arminianer, obschon sie wenigstens die Dogmatik der ersten drei Jahrhunderte anerkannten. Andrerseits beharrten die Katholiken auf ihrem von der Reformation bestrittenen Standpunkt, indem sie auch die mittelalterliche Tradition ihrer Kirche unerbittlich aufrecht erhielten und doch zugleich durch neue kirchliche Lehrentscheidungen weiterbilden zu dürfen in Anspruch nahmen. Hatte Luther diesen Standpunkt in der Zuspitzung auf die höchste Lehrgewalt des Papstes treffend durch das Wort gekennzeichnet[1]): *etiam papatus simpliciter est merus enthusiasmus*, so unterwarfen endlich auch die Enthusiasten, unter deren Namen man manche Ausläufer des Wiedertäufertums, die Weigelianer und ähnliche Richtungen zusammenfaßte, das äußere Gotteswort in der heiligen Schrift der Deutung aus individuellen Offenbarungen, die sie auf den Besitz eines inneren Wortes zurückführten.

Nach wie verschiedenen Seiten aber auch die Auffassung der christlichen Religion und der für sie als verbindlich anerkannten Normen auseinanderging: daß man um sie stritt, hatte zur Voraussetzung den Besitz von mehr oder weniger gemeinsamen Überzeugungen, in denen man irgendwie von älteren christlichen Traditionen abhängig war. Mit Nichtchristen dagegen war man sich wohl bewußt nur auf dem Boden der natürlichen Theologie Streit um die Religion führen zu können. Ist es aber gerade in den Unternehmungen von dieser Art, die seit dem Ende des 16. Jahrhunderts auch wieder häufiger wurden, besonders deutlich, daß die sich mit jener Aufgabe befassenden Apologeten es vor allem darauf absahen, durch die Ausbildung allgemein einleuchtender Argumente den Beweis für die alleinige Berechtigung der von ihnen selbst

[1]) Schmalk. Art. 3, 8, 4.

vertretenen christlichen Überzeugungen zu erbringen, so verfuhr man ähnlich in der interkonfessionellen Polemik zur Erhärtung der eignen konfessionellen Ansichten. Der theologische Starrsinn aber, mit dem man in den großen Konfessionskirchen unnachgiebig dieses Ziel verfolgte, hat zum Hintergrunde die Gebundenheit an die Anschauung von der formalen Häresie, die die Protestanten aus dem Katholizismus überkommen hatten, die dagegen neben anderen freieren Denkern die Socinianer und die Arminianer vor allem nicht in ihren gewalttätigen praktischen Konsequenzen als christlich zulässig anerkannten.

Nun hatten aber die Gegner, wider die man als die Vertreter ihrer andersartigen Konfessionsansichten stritt, von vornherein das Vorurteil gegen sich, von diesen als irrig abzuweisenden Lehren subjektiv ebenso fest überzeugt zu sein, wie man es von den eignen für richtig gehaltenen Anschauungen selbst zu sein sich bewußt war. Also mußten sie *a priori* auch für unbelehrbar gelten. Solche Menschen überzeugen zu wollen, konnte daher nur ein aussichtsloses Beginnen sein. Dennoch polemisierte man gegen sie. Konnte man aber keinenfalls erwarten, sie selbst zu gewinnen, so blieb der Polemik doch die Aussicht, auf andre, sei es bisher unbeteiligte, sei es belehrbare und nur zur Zeit noch material häretisch denkende Menschen einzuwirken und sie von den Gegnern zur eignen Partei herüberzuziehen. Um so mehr galt es zu zeigen, daß die Gegner einfach im Unrecht waren. Darauf aber kam es noch aus einem anderen Grunde an. Auch die eignen Gesinnungsgenossen waren stets der Gefahr ausgesetzt, durch gegnerische Schriften oder persönliche Einwirkungen an dem, was sie bisher anerkannten, irre gemacht und zu fremden Ansichten herübergezogen zu werden. Also auch dieser Möglichkeit galt es entgegenzuwirken, indem man die Irrtümer der Gegner ihres verführerischen Anscheins entkleidete und sie als verkehrt, die eignen Ansichten aber als richtig nachzuweisen suchte. So trieb man Polemik vor allem auch in dem Interesse, die eigne Anhängerschaft vor Häresie und Abfall zu bewahren.

Daß zunächst schon Luther ganz vorwiegend in dieser Absicht seine Streitschriften verfaßt hat, ist bereits bei früherer Gelegenheit festgestellt worden[2]). Dasselbe Motiv aber war auch bei anderen Polemikern, vor allem auf der katholischen Seite, wirksam.

---

[2]) S. Bd. 3 S. 92f.

Denn gerade auch hier liebte man es, *ad hominem* zu reden und Begründungsmittel aufzubieten, von denen man sich Erfolg mehr noch bei Ungebildeten als bei Gebildeten versprechen durfte. So zog voller südländischer Leidenschaft der Portugise Payva d'Andrada in hitzigen Tiraden gegen Chemnitz immer wieder mit der ganzen Beschränktheit eines kirchlichen Eiferers los. Hier galt es, den Gegner und das, wofür er eintrat, mit allen Mitteln nur möglichst schlecht zu machen. Ganz dieselbe Absicht aber legte sich von selber nahe, wo persönliche Gründe maßgebend waren, unter allen Umständen Recht zu behalten und von andern nicht ins Unrecht gesetzt zu erscheinen. Dieser Fall pflegte vorzuliegen, wenn sich an erfolglos gebliebene Religionsgespräche nachträglich Auseinandersetzungen über deren Ergebnis anschlossen. Denn stets schrieb jede der beteiligten Parteien sich den Sieg und den Gegnern das Unterlegensein zu. Mochte man bei jenen Disputationen selbst die Grenzen des Anstandes, ja einer geflissentlichen Höflichkeit, so gut es eben anging, inne gehalten haben: nachher galten diese Rücksichten gar nichts mehr, und auf dem Grunde persönlicher Empfindlichkeit tobte sich die nun erst entfesselte Leidenschaft rechthaberischer Theologengemüter in allen Registern zornentbrannter und gehässiger Rede aus. Und wer, wie Ägidius Hunnius 1601 zu Regensburg, von einem schlagfertigen und rücksichtslosen Gegner am peinlichsten in die Enge getrieben worden war, suchte sich an diesem nachträglich um so kräftiger schadlos zu halten[3]).

Neben dieser nicht selten zum Ungeschlachten auswachsenden literarischen Klopffechterei bietet ein anderes Bild die mit heiligem Ernst getriebene Elenchtik der großen konfessionellen Polemiker seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts dar. Ihren Stil einer in den Geleisen ruhiger Sachlichkeit sich bewegenden vornehmen Mäßigung hat Martin Chemnitz in seinem *Examen concilii Tridentini* (1565—1573) begründet. Sein katholisches Gegenstück

[3]) Cf. Aeg. Hunnius, Relatio de habito nuper Ratisbonae colloquio. Opera latina. t. 2. 1608. p. 307: Et sane D. Albertus Hungerus et D. Jacobus Gretserus fuerunt modestiores. Adamus Tannerus autem tam protervus fuit et enormiter impudens, ita suis clamoribus stentoreis, histrionicis gesticulationibus, scurrilibus irrisionibus, virulentis sarcasmis, sannis, creberrimis ac turbulentissimis interpellationibus, nonnunquam etiam convitiis omnia pudoris modestiaeque claustra perrupit, ut ipsius immanis impudentia nec verbis describi satis a quoquam nec ipsemet histrio in sua actione omnique gestu corporis vel ab Apelle depingi queat.

fand dieses Werk im Robert Bellarmins *Disputationes de controversiis christianae fidei* (1581—1592). Auf derselben Höhe bewegten sich Johann Gerhards *Confessio catholica* (1634—1637) und noch manche andere Leistungen, die an Bedeutung hinter diesen Hauptwerken der konfessionellen Elenchtik zurückstehen. Im Unterschiede von seinem hitzigen Vater enthielt sich in seinen späteren polemischen Schriften[4]) Nikolaus Hunnius möglichst jeder verstimmenden Leidenschaft, wie er sich denn bemühte, den gesamten elenchtischen Betrieb seiner Konfession organisatorisch zu konzentrieren, um ihn vor allem gerechter und sachlich leistungsfähiger zu machen, als wie er ihm bei seiner bisherigen Zerfahrenheit zu sein schien[5]). Aber auch später bewahrte man in der Polemik, soweit sie nicht in persönlichen Streitschriften, sondern mehr in unpersönlicher Absicht als theologische Disziplin getrieben wurde, besonders bei der speziellen Erörterung der theologischen Kontroversen, die objectiven Ruhe und Sicherheit, die seit Chemnitz bewährte Tradition war.

In dieser Literatur nun, zu der im weitesten Umfange auch die großen dogmatischen Systeme des 17. Jahrhunderts gehören, behandelte man zwar die konfessionellen Gegner aller Richtungen stets als hoffnungslose Häretiker und sprach ihnen kühlen Bluts die Seligkeit ab. Aber daß solche Widersacher überhaupt vorhanden waren, sah man in aller Nüchternheit als eine nun einmal bestehende Tatsache an, mit der man sich innerlich bereits abgefunden hatte, noch bevor man selbst an die Aufgabe heranging, die abweichenden Ansichten nach allen Regeln der elenchtischen Kunst zu widerlegen. So erhob sich die Auseinandersetzung mit den gegnerischen Anschauungen gewissermaßen auf ein unpersönliches Niveau. Man argumentiert hinüber und herüber mit objektiven Gründen, indem man diese mehr und mehr in die scheinbar unwiderlegliche Form tadelloser Syllogismen kleidet. Aber man vermeidet persönliche Scheltreden und begnügt sich damit, den Gegner nur objektiv ins Unrecht setzen zu wollen. Andererseits nahm man aber auch keinen Anstand, soweit Übereinstimmung bestand, dies offen anzuerkennen und festzustellen. Man verkannte eben nicht, daß allein unter der Voraussetzung von irgendwelchen gemeinsamen Über-

[4]) Anders verhält es sich noch mit seiner Schrift Capistrum Hunnio paratum, Lancilotto injectum (Wittebergae 1617), in der er die gehässigen Angriffe seines Widersachers, eines Augustiner-Eremiten zu Mecheln, in gleichem Tone zurückwies. [5]) S. u. Kap. 67, 6.

zeugungen die Erörterung theologischer Streitfragen einen verständigen Sinn hatte und einer, wenn auch noch so fernen künftigen Verständigung vorzuarbeiten geeignet sein mochte.

Im Betriebe dieser Arbeit aber erweiterte sich noch nach zwei Seiten hin der Bestand des gemeinsamen theologischen Habens, der dem Streit entzogen war und deshalb auch den eignen Argumentationen als Unterlage dienen konnte. Indem man nämlich auch bei dem Gegner unbefangen anerkannte, worin man ihm zustimmen oder sogar auch von ihm lernen konnte, verlor sich bei den orthodoxen Protestanten bis zu einem gewissen Grade die spröde Abneigung gegen die mittelalterliche Scholastik, von der die Reformatoren erfüllt gewesen waren, während auch sie gelegentlich Gestalten, wie Bernhard von Clairvaux, Dominicus, Franz von Assisi, wenigstens als frommen Personen gerecht zu werden suchten. Nun aber ging man noch weiter. Man griff auf theologische Fragen zurück, die in der mittelalterlichen Scholastik aufgeworfen und erörtert worden waren, und versuchte sich an deren Lösung gerade auch mit Distinktionen, die gleichfalls schon in dieser geprägt worden waren.

Mit diesem Verfahren griffen zusammen die Methoden der neuen Scholastik, die gegen Ende des 16. Jahrhunderts aufkam und sich nicht nur in der katholischen, sondern auch in der protestantischen Theologie schnell und geräuschlos einbürgerte. Dem Bedürfnis nach einer scholastischen Behandlung der Theologie hatte zuvor schon der Reformierte Sadeel Ausdruck verliehen[6]). In scholastischer Weise ferner behandelten bereits Wigand und andere die christlichen Lehren. Auch die Syllogistik, sowie sie Melanchthon in seiner späteren Zeit sehr geflissentlich pflegte, bereitete aufs wirksamste einen scholastischen Betrieb der gesamten Theologie vor. Vor allem aber hatte Melanchthon seit 1527 immer entschiedener auf die aristotelische Philosophie als den tragfähigen Unterbau einer theologischen Wissenschaft zurückgegriffen, wenn er sie auch nur eklektisch erneuerte und mit ciceronianischen und anderen Elementen durchsetzte. Der in solcher Weise erneuerte Aristotelismus behauptete sich im Kampf mit dem eine oberflächliche Rhetorik begünstigenden Ramismus und gegen die Angriffe Daniel Hofmanns auf den Gebrauch der Philosophie in der Theologie überhaupt. Waren es zunächst jedoch vorwiegend nur die

[6]) S. Bd. 1 S. 182ff.

logischen, erkenntnistheoretischen, physikalischen und ethischen Lehren des Aristoteles, die Beifall und Aufnahme gefunden hatten, so wies bereits Nikolaus Taurellus in Altdorf den Weg zu einer gleichfalls an Aristoteles anknüpfenden Metaphysik, den dann Clemens Timpler in Steinfurt und andere zu verfolgen begannen. So aber waren nicht wenige gleichartige Voraussetzungen vorhanden, unter denen die durch Italiener wie Jakob Zaberella und Spanier wie Franz Suarez erneuerte katholische Scholastik auch in den protestantischen Ländern zunehmend Einfluß gewinnen und Nachfolge finden konnte[7]). Durch melanchthonische Traditon also waren die lutherischen Theologen am Ende des 16. Jahrhunderts von vornherein zur Aufnahme der neuen Scholastik vorbereitet. Deren Mittel aber kamen vor allem der elenchtischen Argumentation zu gute, sei es daß diese in direkt polemischen Werken oder in den großen dogmatischen Lehrbüchern und Systemen getrieben wurde.

2. Trat in dem Bewußtsein der streitenden Religionsparteien das, was sie miteinander gemein hatten, stark hinter den trennenden Momenten zurück, die den eigentlichen Gegenstand ihres unermüdlichen Kampfes bildeten, so hat es doch auch nicht an einem gemeinsamen theologischen Ziel ihrer zugleich polemischen und dogmatischen Bemühungen gefehlt. Das war die Lösung der Aufgabe, die in dem Problem der fundamentalen Glaubensartikel gestellt war und mit der die Vertreter aller Richtungen, mit Ausnahme nur der katholischen Theologen, in heißem Eifer rangen. Daß aber diese eine Ausnahmestellung einnahmen, rührt nicht daher, daß in ihrer Theologie das Problem nicht vorhanden gewesen wäre, sondern daß sie es auf Grund der Arbeit des Mittelalters schon als erledigt ansahen, sich also nicht erst von neuem darum zu bemühen brauchten. Die übrigen Parteien dagegen suchten mehr oder weniger bestimmt und sicher festzustellen, welche Dogmen der christlichen Religion um des Heiles willen für notwendig zu halten seien. Und zwar strebten sie danach, teils um einen festen Maßstab zu gewinnen, der es ihnen ermöglichte, den Andersdenkenden Verletzungen des Glaubensfundaments oder fundamentale Irrtümer schuld zu geben und ihnen als erwiesenen Häretikern die kirchliche Gemeinschaft zu versagen; teils in dem Interesse, vielmehr zu behaupten, daß einige oder alle streitenden Richtungen

[7]) Vgl. hierzu die lehrreichen Nachweisungen im ersten Teile von Peter Petersens Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland. 1921.

doch in dem Fundament einig seien und daß ihre Abweichungen von einander nur nebensächliche Lehren beträfen, so daß bei einigem guten Willen die Herstellung der kirchlichen Einigkeit sehr wohl erreichbar sei.

In materialer Beziehung treten in diesen Auseinandersetzungen, soweit man die Frage nach den fundamentalen Artikeln überhaupt scharf ins Auge faßte, drei verschiedene Standpunkte hervor. Einmal sah man einfach traditionalistisch die heilsnotwendigen Lehren entweder allein in dem Apostolikum oder auch in diesem und in dessen Erweiterung durch die anderen altkirchlichen Symbole und die wichtigsten dogmatischen Konzilsentscheidungen vorliegen. Zweitens suchten die Vertreter freierer theologischer Richtungen nach dem Vorgang von Jacob Acontius unmittelbar aus der heiligen Schrift zu ermitteln, welche Dogmen in dieser ausdrücklich als heilsnotwendig gekennzeichnet seien. Drittens endlich konstruierten die orthodoxen Lutheraner seit dem Anfang des 17. Jahrh. theologisch aus dem Begriff des in der heiligen Schrift geoffenbarten Heils den Inhalt des Glaubensfundaments als des in sich geschlossenen, wenn auch mit den übrigen Lehren enger oder lockerer zusammenhängenden Komplexes der heilsnotwendigen Dogmen.

Der traditionalistische Standpunkt war von vornherein in der katholischen Kirche heimisch. Ja das Problem der heilsnotwendigen Lehre war der altkatholischen Theologie gleich schon in ihren Anfängen *in nuce* gegeben, als gegen Ende des zweiten Jahrhunderts zugleich die *regula fidei* und neben dem schon stets verbindlichen Kanon des Alten Testaments auch der der neutestamentlichen Schriften als autoritative Instanzen für die materiale Entwicklung der christlichen Lehre anerkannt und wirksam gemacht wurden. Von vornherein aber hatte die *regula fidei* trotz der ihr damals noch eignen elastischen Gestaltung den Vorrang vor der kanonischen Sammlung der inspirierten heiligen Schriften. Denn einmal schon bei der Auswahl der in den neutestamentlichen Kanon aufzunehmenden Bücher diente sie als ein Maßstab von entscheidender Bedeutung[8]).

[8]) Vgl. Loofs, Leitfaden der Dogmengeschichte. 4. Aufl. S. 135.

Ferner war und blieb durch ihren Vorstellungsgehalt jede Auslegung der heiligen Schrift, die als kirchlich korrekt gelten wollte, unumgänglich bedingt. Endlich bestimmte sich nach ihr und nicht nach der heiligen Schrift, mindestens in allen zweifelhaften und streitigen Fällen, die Orthodoxie und damit die katholische Legitimität jedes kirchlichen Lehrers und theologischen Schriftstellers. So enthielt die Glaubensregel, wenn auch zunächst lange Zeit hindurch nur in schwankendem Wortlaut, die katholischen Dogmen, ohne deren Anerkennung niemand vor dem Verdacht oder dem Vorwurf häretischer Ansichten sicher war. Ihre symbolische Zuspitzung aber in offiziellen Bekenntnisformeln und dogmatischen Konzilsbeschlüssen gab der in diesen sich entwickelnden katholischen Tradition mehr und mehr auch ein festes äußeres Gepräge. Daneben kam in der katholischen Dogmatik die heilige Schrift trotz der ihr stets zuerkannten Inspiration doch nur als eine unerschöpfliche Quelle von brauchbaren Beweismitteln und willkommenen Erläuterungsstoffen zur Geltung.

Schon Tertullian hat den Grundsatz aufgestellt[9]: *adversus regulam nihil scire omnia scire est.* Gerade in der negativen Fassung dieses Ausspruchs ist, wenn auch nur erst mittelbar, eine weitgreifende *fides implicita* als Mindestleistung des christlichen Glaubens anerkannt worden[10]. Andrerseits machte Augustin, indem er in einem seiner berühmtesten Aussprüche die Autorität der Kirche sogar für den Glauben, den er dem Evangelium schenkte, als Grund in Anspruch nahm, den der Kirche schuldigen Gehorsam zum Surrogat einer vielen Christen nicht erreichbaren persönlichen Überzeugung von zahlreichen den menschlichen Verstand übersteigenden Dogmen[11]. So aber erscheint die Verantwortung für die Anerkennung solcher Glaubenssätze von den einzelnen Gläubigen auf die Kirche abgeschoben. Indem diese gewissermaßen wie eine platonische Idee die ganze Fülle alles nur irgend möglichen Glaubens auch subjektiv *a priori* in sich birgt, nimmt sie dem Einzelnen, wenn er sich ihr nur in stillschweigender Glaubensunterwerfung beugt, die Last, selbständig zu den kirchlichen Dogmen Stellung zu nehmen, fürsorglich ab, um ihm zugleich doch auch jede kritische Prüfung ihrer *fides quae creditur* überlegen zu verwehren.

Damit waren bereits Jahrhunderte bevor die Ausdrücke *fides*

[9]) De praescr. haer. c. 14.

[10]) Vgl. G. Hoffmann, Die Lehre von der fides implicita. Bd. 1 S. 20.

[11]) Vgl. ebenda S. 34f.

implicita und *explicita* zuerst bei Wilhelm von Auxerre († 1215) auftauchen[12]), die für den Katholizismus maßgebenden Grundsätze festgelegt, nach denen sich sowohl die päpstlichen Entscheidungen über das Maß einer zulässigen *fides implicita* wie die kasuistische Behandlung dieses Problems in der mittelalterlichen Scholastik richteten. Als Objekt einer zulässigen Mindestleistung von *fides explicita* aber erscheinen mehr und mehr die 12 Artikel des Apostolikums und je nachdem auch die schon auf dem Boden der natürlichen Religion geltende Forderung des Glaubens an Gott als Vergelter (Hebr. 11, 6). Wie unter Voraussetzung dieser Lehrbildung die Theologen der Kontrareformation den katholischen Standpunkt im Gegensatz zu dem Protestantismus vertraten, wird weiterhin zur Sprache kommen. Die Protestanten aber nahmen Anstoß an der katholischen Lehre von der *fides implicita* nicht insofern, als sie insbesondere den einfachen Laien in weitem Umfange ein dogmatisches Nichtwissen verstattete. Denn auch sie hielten ein solches teils überhaupt, teils bei den alttestamentlichen Frommen und bei den Nichttheologen mehr oder weniger für unumgänglich. Dagegen bestritten sie als Köhlerglauben unerbittlich die Ansicht, daß der blinde dogmatische Gehorsam gegen die Kirche als das allein suffiziente Glaubenssubjekt dem einzelnen Christen die selbständige Entscheidung des eignen Glaubens, mögen dessen Objekte material auch noch so reduziert erscheinen, irgendwie ersparen könne.

An die ganze Frage nach den Dogmen, die um des Heils willen notwendig zu glauben seien, traten die Protestanten von vornherein von einem andern Ausgangspunkt als der Katholizismus seit dem 2. Jahrhundert heran. Ihr Standpunkt war ihnen gegeben durch die unbedingte Überordnung, die sie seit Luthers epochemachenden Erklärungen auf der Leipziger Disputation dem Gotteswort in der heiligen Schrift im Verhältnis zu allen menschlichen Traditionen in der Kirche grundsätzlich zuerkannten. Diese Grundanschauung aber erleichterte es ihnen nicht etwa, zur Frage nach den zum Heile notwendigen Glaubensartikeln die ihrem Glaubensbegriff entsprechende Stellung zu finden. Vielmehr war es jedenfalls theoretisch sehr viel schwieriger, aus der überreichen Fülle von Gedanken, die die heilige Schrift darbot, gerade die zum Heil notwendigen Hauptstücke auszusondern, als im Besitz einer be-

[12]) Ebenda S. 61.

reits vorhandenen *regula fidei* dem biblischen Kanon jeweilen nur soviel zu entnehmen, wie zur Bestätigung und zur Entwicklung der schon zuvor feststehenden Dogmen notwendig oder zweckmäßig erschien.

Theoretisch geartet war nun freilich auch schon gar nicht der Grundsatz gewesen, durch den Luther die religiöse Quintessenz der ganzen heiligen Schrift in kürzester Fassung und doch völlig eindeutig bestimmte. Vielmehr war es einfach ein praktisch-religiöses Axiom, wenn er aus genialer Intuition heraus erklärte, die heilige Schrift sei Gottes Wort, soweit sie Christum treibe. Wie in seinem Sinne aber dieses Treiben Christi gemeint war, kam zum theologischen Ausdruck in den Grundgedanken seiner Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben an den Erlöser von der Sünde und der Macht des Todes und des Teufels. Daher erklärt Luther denn auch, unter Berufung auf 1. Kor. 3, 11, Christus für den Eckstein und die Grundfeste unserer Seligkeit[13]). Und doch hat er dieser Auffassung nicht auch die Konsequenz gegeben, nach ihr zu bestimmen, welche Inhalte der heiligen Schrift im Unterschiede von anderen um des Heiles willen notwendig[14]) zu glauben seien. Daran hinderte ihn sowohl sein Biblizismus, in dem er überhaupt die in den hellen und klaren Aussprüchen der heiligen Schrift bezeugten Offenbarungen Gottes aufs Wort geglaubt wissen wollte, als auch seine aus dem Katholizismus herstammende Gewöhnung, diese *fides quae creditur* als einen Komplex von Glaubensartikeln aufzufassen, denen ausnahmslos, nötigenfalls sogar vermöge eines *sacrificium intellectus*, Glaube zu schenken sei. Als eine praktisch überaus brauchbare Zusammenfassung der wichtigsten Glaubensartikel ließ aber Luther das durch die übrigen Hauptstücke seines Katechismus ergänzte apostolische Symbol gelten. Auch hierin folgte er nur wieder der aus dem Katholizismus überkommenen Gewöhnung.

Geläufiger als Luther war bereits Melanchthon der Begriff des Glaubensfundaments. Was er darunter verstanden hat, ist

---

[13]) De Wette 2, 593.

[14]) Luther erklärte sogar (Disp. S. 137) geradezu: Vocabulum necessarium est vocabulum ambiguum, ineptum et absurdum in theologia, pariens multas speculationes et propterea abolendum et explodendum. Dennoch konnte auch er nicht umhin, es zu brauchen, wie er denn sogar auf derselben Seite als notwendig zur Rechtfertigung allein Gottes Erbarmen erklärte, das man im Glauben erfasse.

früher schon gezeigt worden[15]). Da er jedoch in seiner spätern Zeit vor allem die Glaubensartikel und die kirchlichen Symbole dazu rechnete, tritt die ursprünglich von ihm vor den übrigen Dogmen ausgezeichnete Lehre von der Sündenvergebung, auf die er alle übrigen Artikel bezogen wissen wollte, mehr oder weniger wieder nur als Glied in deren Gesamtreihe zurück. Sein nunmehr auf die altkirchliche Dogmatik eingeschworener Traditionalismus versagte eben gegenüber der einst auch von ihm verfolgten Aufgabe, den Hauptinhalt der heiligen Schrift in einer religiösen Grundanschauung zu konzentrieren.

Die Aufgabe selbst blieb darum doch bestehen. Und das ihr zu Grunde liegende Problem, in welches Verhältnis die reformatorische Auffassung von der Rechtfertigung des gläubigen Sünders zu den übrigen Stoffen in der heiligen Schrift zu setzen sei, wurde wenigstens in der Theologie der Lutheraner aufrechterhalten. Jedenfalls war dies der Sinn der früher schon besprochenen[16]) Ausführungen von Chemnitz über das *proprium et principale objectum fidei justificantis* im Unterschiede von den Objekten der *fides generalis*. Andererseits freilich schoben sich bei Chemnitz wie schon bei Melanchthon zwischen die Gegenstände des allgemeinen historischen und die des speziellen rechtfertigenden Glaubens als eine mittlere Gruppe auch wieder die in der Kirche anerkannten Dogmen oder Glaubensartikel. In seinem *Examen concilii Tridentini* ließ er sie einfach traditionalistisch in dem apostolischen und gelegentlich auch in den anderen Symbolen der alten Kirche festgestellt sein. In seinen *Loci theologici* dagegen hatte er zuvor schon die Theorie entwickelt[17]), daß die einzelnen Glaubensartikel in bestimmten Stellen und Aussprüchen der heiligen Schrift gewissermaßen ihre *propria sedes* haben und daß sie im Fortschritt der Zeiten allmählich immer deutlicher geoffenbart und vorgetragen worden seien. So komme man in jener Reihe von Zeugnissen schließlich zu den klarsten und unerschütterlichsten, und in diesen habe der Glaube sein festes Fundament, auf das er sich stützen könne und stets den Blick gerichtet haben müsse. Damit ist aber wieder nur das *proprium objectum fidei justificantis* gemeint, auf das also alle anderen Dogmen in der heiligen Schrift von vornherein hinstreben und sich beziehen. Materiell freilich wird auch durch diese Konstruktion noch nichts daran geändert,

[15]) Bd. 1 S. 304f. [16]) S. Bd. 2 S. 499f.

[17]) M. Chemnitz, Loci theol. Ed. P. Leyser. Francof. et Witteb. 1653 p. 15.

daß eben doch immer schon durch die symbolische Tradition die Glaubensartikel als solche bestimmt sind und den Gläubigen bekannt werden. Mit dieser Annahme aber steht auch Chemnitz noch unter dem bestimmenden Einfluß des melanchthonischen Traditionalismus.

Kap. LXIV.

Die interkonfessionelle Irenik vor Calixt und ihre Stellung zu dem Problem der fundamentalen Glaubensartikel.

1. Ursprünglich war auch in der Irenik des 16. und 17. Jahrhunderts die Auffassung der heilsnotwendigen Glaubensartikel traditionalistisch bestimmt. Der Ausdruck Irenik, der nicht vor dem 18. Jahrhundert aufgekommen zu sein scheint, rührt her von dem Titel *Irenicum* für einige Schriften aus dem Ende des 16. und dem Anfang des 17. Jahrhunderts, in denen es auf die Herbeiführung einer kirchlichen Wiedervereinigung der von einander getrennten protestantischen Konfessionen abgesehen war. Doch werden auch weitergreifende Bestrebungen, die sich zugleich auf die Aussöhnung des Katholizismus und des Protestantismus oder auch auf die Herstellung des Friedens zwischen diesem und dem Socinianismus richteten, unter dem Sammelnamen Irenik zusammengefaßt.

Für jede solche künftige Union war im 16. und 17. Jahrhundert selbst noch der Ausdruck Synkretismus gebräuchlich. Diese Wortbildung wird fälschlich von dem griechischen Verbum συγκεράννυμι hergeleitet. Vielmehr stammt sie aus einer Erzählung Plutarchs, nach der die sonst unter einander stets uneinigen Kreter, so oft sie es mit einem gemeinsamen Gegner zu tun hatten, sich zusammenzuschließen und so einen συγκρητισμός herzustellen pflegten[1]). Demgemäß bezeichneten wie schon Erasmus so auch Zwingli[2]), Melanchthon[2a]), Bucer[3]) und Calvin[3a]) das Zusammen-

[1]) Vgl. Heinrich Schmid, Geschichte der synkretistischen Streitigkeiten. 1846. S. 287ff. E. L. Th. Henke, Georg Calixtus und seine Zeit. Bd. 2, 1. 1856. S. 229 Anm. 2. [2]) Zwinglii Opera VIII, 577.

[2a]) C. R. 2, 485; 3, 609. 841; 8, 485. 550; 9, 643; cf. 1, 917.

[3]) In Zwinglis Opera VIII, 577. [3a]) C. R. 37, 58.

halten gegen gemeinsame Gegner als Synkretismus. In demselben Sinne empfahl am Anfang des 17. Jahrhunderts der Jesuit Paul Windeck den Synkretismus aller Katholiken gegen den gemeinsamen Feind, den Antichrist, d. h. den Protestantismus. Andererseits warf Ursinus in der Neustädter Admonition[4]) den Urhebern der Konkordienformel vor, daß sie unter dem heiligen und wohlgefälligen Namen *concordia* die in ihrer *officina* hergestellten Synkretismen der Welt aufzudrängen versuchten, wodurch aber die Kirchen nur noch mehr zerrissen, die Gewissen noch mehr verwirrt, die Wahrheit verdunkelt und die Wut der Feinde angestachelt und verstärkt werde. Dann griff David Pareus in seinem *Irenicum* jenen Rat Windecks auf, wandte ihn aber im gegensätzlichen Sinn dahin um, daß er allen Protestanten empfahl, einen Synkretismus gegenüber dem römischen Katholizismus zu schließen[5]). Die orthodoxen Gegner jedes Synkretismus aber ließen sich das bekannte Zitat aus Epimenides im Titusbrief 1, 12 nicht entgehen, um von der Lügenhaftigkeit der Kreter verdächtigende Schlußfolgerungen auf die moralische Qualität jedes Synkretismus zu ziehen.

Von den Einigungsbestrebungen Bucers, die zunächst schon unter die Begriffe der Irenik und des Synkretismus fallen, und von ihrem vorübergehenden Erfolg ist bereits bei früherer Gelegenheit gehandelt worden. Von vornherein aussichtslos aber waren die um die Mitte des 16. Jahrhunderts auf mehreren Religionsgesprächen verfolgten Bemühungen, eine dogmatische Verständigung zwischen den Protestanten und der alten Kirche herbeizuführen. Vollends wurde eine Wiederherstellung des allgemeinen kirchlichen Friedens durch die Konsolidation des Katholizismus auf der Synode zu Trient für alle ferneren Zeiten unmöglich gemacht. Vielmehr kam nun wieder der alte offizielle Standpunkt der katholischen Kirche zur fast unumschränkten Herrschaft, daß, bevor nicht die Häretiker zu ihr zurückgekehrt seien, weder Religionsgespräche mit ihnen abgehalten werden könnten noch überhaupt Aussicht auf kirchlichen Frieden vorhanden sei[6]). Gleich-

---

[4]) De libro Concordiae quem vocant admonitio christiana. Neostadiae Pal. 1581. p. 11.

[5]) D. Pareus, Irenicum sive de unione et synodo Evangelicorum concilianda. Heidelbergae. 1615. p. 66.

[6]) So heißt es z. B. bei E. Billichius et Matth. Bredenbachius, De dissidiis ecclesiae componendis et submovendis. Coloniae 1559. fol. 16: Opus est ergo, ut revertantur ad viam rectam, unde sunt digressi. Ferner wird ebenda fol.

wohl war in den letzten Jahren Ferdinands I. und den ersten Maximilians II. eine besonders durch Georg Witzel († 1573) und Georg Cassander († 1566) vertretene liberalere katholische Richtung nicht ohne Einfluß an dem Hofe des in jüngeren Jahren dem lutherischen Protestantismus zuneigenden Kaisers. Charakteristischer Weise berief sich, wie später Calixt, so schon Cassander auf Vincentius von Lerinum und seine Lehre von der katholischen Tradition[7]). In deren Sinne griff er auf das apostolische Symbol und den seit der Zeit Konstantins des Großen bis auf Leo I., ja Gregor I. reichenden *universalis antiquitatis consensus* zurück, um darin die gegebene Norm der zu erstrebenden kirchlichen Einigung geltend zu machen[8]).

Für ähnliche Gedanken trat zwei Menschenalter später Marcantonio de Dominis ein, der Erzbischof von Spalato gewesen und 1618 zur anglikanischen Kirche übergetreten war, dann aber 1622 zum Katholizismus zurückkehrte, 1624 zu Rom im Gefängnis starb und noch nach seinem Tode als Gegenstand einer rohen Leichenschändung dem Wüten der römischen Inquisition anheimfiel. Indem er das Bekenntnis der primitiven Kirche als die Bedingung der Zugehörigkeit zur wahren Kirche überhaupt ansah und zu dieser die ganze orientalische, alle päpstlichen und die orthodoxen protestantischen Kirchen rechnete, erklärte er für verbindlich die wahren und bekannten Glaubensartikel, die entweder an sich völlig klar in der heiligen Schrift vorliegen oder, von den Aposteln erläutert, der alten Kirche überliefert und von ihr urkundlich festgelegt worden seien. Nur wer diese fundamentalen Artikel leugnet, ist Häretiker. Dagegen beruht auf ihnen die Einheit der Kirche, in der man, gestützt auf sie, erstreben soll, alle Zwistigkeiten zu unterdrücken. Soweit dies nicht gelingt, soll gegen die nur theologischen Ansichten, die nicht notwendig zum Glauben gehören, Toleranz geübt werden. Die überflüssigen Glaubens-

---

58 v als das von dem Bischof Robertus Arboriensis herrührende axioma catholicum folgender Satz angeführt: Non esse miscenda cum haereticis de apicibus fidei disceptando colloquia, nisi resumpto prius, quod temere et impie abjecerunt, obedientiae et disciplinae ecclesiasticae jugo.

[7]) G. Cassander, De officio pii ac publicae tranquillitatis vere amantis viri in hoc ecclesiae dissidio. Opera omnia. Parisiis 1616. p. 783.

[8]) G. Cassander, De articulis religionis inter Catholicos et Protestantes controversis consultatio. Opera p. 895.

artikel aber, die den echten verkehrter Weise hinzugefügt worden sind, sollen aus allen Kirchen entfernt werden[9]).

In anderer Richtung bemühte sich Caspar Scioppius, ein energischer Gegner des Jesuitenordens[10]), in einer unter päpstlicher und kaiserlicher Approbation veröffentlichten Friedensschrift auf die Wiederherstellung der kirchlichen Einigkeit hinzuarbeiten. Einerseits berief[11]) er sich auf gelegentliche Äußerungen, in denen die Reformatoren ihre Übereinstimmung mit gewissen katholischen Überlieferungen und Einrichtungen bekundet hatten, um im Vergleich damit die Angriffe der Protestanten auf die katholische Kirche als lügnerisch hinzustellen. Andererseits brachte er Zeugnisse dafür vor[12]), daß auch in der katholischen Kirche die Gläubigen dazu angehalten werden, insbesondere im Angesicht des Todes ihr Vertrauen nicht auf eigene Verdienste, sondern auf Christi Leiden und Tod zu setzen. Um nun die Anstöße, die die Protestanten gleichwohl an der Wiedervereinigung mit der alten Kirche nehmen, zu beseitigen und ihre Rückkehr zu dieser zu ermöglichen, empfahl[13]) Scioppius im Interesse des Ruhmes Gottes und des deutschen Vaterlandes die Abhaltung einer Synode der deutschen Bischöfe. Aus den Beschlüssen einer solchen Versammlung, meinte er[14]), würden die Protestanten lernen, daß die Katholiken über die wichtigsten Kapitel der Lehre ganz anders denken, als wie es ihnen ihre Prediger bisher eingeredet hätten. Andererseits aber könne ihnen, wenn er nur richtig verstanden werde, der Satz zugegeben werden, daß der Mensch *sola fide* die Gerechtigkeit und das Heil erlange. Man müsse nur die *fides Deo [sc. habenda]* und die *fides in Deum* unterscheiden. Jener Glaube, den die Protestanten unkundiger Weise *fides historica* nennen, genüge allerdings nicht, da ihn auch die Dämonen teilen. Die *fides in Deum* dagegen eignet sich das, was man über Christus für wahr hält, durch Hoffnung und Liebe an, begreift den ganzen Zusammenhang der christlichen Religion in sich und besteht aus den *habitus, qui sunt fides Deo, spes et caritas*. Daß die Protestanten diese Auffassung, die ihnen unter dem katholischen Begriffe der *fides caritate formata* nur allzuwohl bekannt war, stets bestritten und nachdrück-

---

[9]) M. A. de Dominis, De republica ecclesiastica III. Hanoviae 1622. l. 7. c. 10. § 43 s. Vgl. Hoffmann S. 95 ff. [10]) Cf. Walch II, 283 s.

[11]) C. Scioppius, Consultatio de causis et modis componendi in S. R. imperio religionis dissidii. Augustae Vind. 1631 fol. C 2 v ss.

[12]) Fol. B 8 ss. C 6 v. [13]) Fol. D 7. [14]) Fol. E s.

lich abgelehnt haben, übergeht Scioppius bei der seiner Schrift überhaupt eigentümlichen Oberflächlichkeit. Nikolaus Hunnius aber vermißte an jenem Vorschlag eines Konzils jede christliche Aufrichtigkeit und beurteilte[15]) ihn als „tückische Bemäntelung der gefasseten Irrthumb, daß man mit geschmierten und falschen Worten die Einfältige hintergehen und fangen wil".

2. Den spärlichen von katholischer Seite herrührenden Bestrebungen irenischer Art ging teils jede kirchliche Autorität ab, teils konnten sie, wie diejenigen von Scioppius, von den Protestanten überhaupt nicht ernst genommen werden[16]). Die orthodoxen Lutheraner aber hatten, soweit nicht auch sie sich dann und wann zur Mitwirkung an Religionsgesprächen herbeiließen, überhaupt keine irenischen Interessen von irgendwie praktischer Bedeutung. Abgesehen davon, daß ihre Fürsten für ihre jüngeren Brüder und andere Verwandte auf den Erwerb von erledigten geistlichen Territorien und Stiftern mit freilich meist schon evangelischer Bevölkerung ausgingen, lebten sie ohne kirchlichen Ausdehnungsdrang der Pflege ihrer rechtgläubigen Kirchlichkeit. An den Kämpfen zur Beseitigung des geistlichen Vorbehalts und zur Aufrechterhaltung der Ferdinandeischen Deklaration waren zwar auch ihre politischen Führer im dynastischen nicht weniger als im konfessionellen Interesse hervorragend beteiligt. Übrigens aber erfreute man sich der Gunst des Augsburgischen Religionsfriedens, der außer den in altem Besitz befindlichen katholischen Reichsständen allein den Angehörigen der Augsburgischen Konfession nicht bloß das Existenzrecht im deutschen Reiche, sondern auch das *jus reformandi* in ihren Territorien zugestanden und gesichert hatte.

Unter diesen Verhältnissen kam es dazu, daß seit dem Übergang des Kurfürsten August zum Luthertum der Konkordienformel Kursachsen als der mächtigste protestantische Reichsstand eine nur unter Christian I. wenige Jahre hindurch unterbrochene konservative und grundsätzlich auf Zusammengehen mit den habsburgischen Kaisern eingestellte Politik trieb. Daher vor allem gelang diesen und ihren Haupthelfern, den bayrischen Herzögen und den geistlichen Reichsständen, die immer erfolgreichere För-

---

[15]) N. Hunnius, Consultatio oder Wolmeinendes Bedencken (1632). Lübeck. 1667. S. 306f.

[16]) Noch mehr als von Scioppius' Schrift gilt dies von einem ähnlich gerichteten, aber sehr viel maßloser polemischen Buch, das unter dem Titel Fundamenta pacis 1631 in Augsburg anonym erschienen ist.

derung der Kontrareformation in Deutschland und in dem ersten Jahrzehnt des Dreißigjährigen Krieges die Zurückdrängung des Protestantismus, die erst wieder durch Gustav Adolfs Eingreifen und dessen Folgen mehr oder weniger rückgängig gemacht wurde. Im Prager Frieden aber fand Kursachsen schon 1635 den Rückweg zu seiner alten Politik, die es nur unter dem Druck der schwedischen Vormachtsstellung wenige Jahre hindurch verlassen hatte. Der Führung Kursachsens nun folgten während dieser beiden Menschenalter im ganzen die meisten protestantischen Reichsstände des nördlichen Deutschlands. Andererseits war bei dem überwiegenden Versagen Kursachsens in demselben Zeitraum die antikatholische Politik, zu der die mit den niederländischen Staaten, den Hugenotten in Frankreich und zeitweilig auch mit England in Verbindung stehende Kurpfalz die Protestanten in Süd- und in Mitteldeutschland doch nur mit beschränktem Erfolg zu vereinigen vermochte, von vornherein wenig aussichtsreich und den Widerständen, die sie gleich im Anfange des Dreißigjährigen Krieges erfuhr, in keiner Weise gewachsen. Doch wurden die beiden protestantischen Gruppen teils durch dynastische Interessen, teils durch die von Zeit zu Zeit in den Vordergrund ihrer Reichspolitik tretende Notwendigkeit einer gemeinsamen Abwehr von kontrareformatorischen Übergriffen der Reichsregierung oder einzelner katholischer Reichsstände bisweilen auch wieder zusammengeführt. Zu einem eigentlichen politischen Bruch ist es daher zwischen ihnen vor dem Dreißigjährigen Kriege auch niemals gekommen.

Anders verhielt es sich gleichzeitig mit der Austragung der theologischen Gegensätze in den beiden Lagern des Protestantismus. Hier stand man sich, nach der Einführung des Konkordienbuches in den meisten lutherischen Territorien, noch schroffer als zuvor schon gegenüber. Harte Worte, gehässige Anklagen und entstellende Übertreibungen füllen die Streitschriften der mit einander um ihre Dogmatik hadernden Protestanten beider Richtungen. In einer reformierten Bekenntnisschrift werden die Lutheraner wegen ihrer Abendmahlslehre als Sarkophagen und Kreophagen geschmäht[17]). Und wie bereits Andreae den Wittenberger Philippisten mohammedanische Ansichten nachgesagt hatte[18]), so wurde dieser gehässige Vorwurf gegen die Calvinisten auch von Philipp Nicolai und von anderen erhoben. Polykarp Leyser veröffentlichte

---

[17] Confessio Czengerina bei Niemeyer p. 545. [18]) S. o. S. 38 Anm. 25.

1602 sogar eine Schrift[19]) unter dem Titel: Ob wie und warumb man lieber mit den Papisten Gemeinschaft haben und mehr vertrauen zu ihnen tragen solle, denn mit und zu den Calvinisten? Hier vertritt er allen Ernstes die Theorie, daß der okzidentalische Antichrist das Papsttum, der orientalische der Islam sei, und meint[20]), die Calvinisten hätten sich in ihrem Bekenntnis zwar von dem Papismus abgewandt, in vielen Artikeln jedoch dem orientalischen Antichrist zugeschlagen. Eine religiöse Gemeinschaft sei freilich auch mit den Papisten nicht möglich, wohl aber eine politische. Dagegen sei auch nur eine solche mit den Calvinisten nicht angängig, da diese unter deren Deckmantel doch bloß versuchen würden, ihre Lehren in den lutherischen Kirchen zu verbreiten. „Denn dieses nunmehr offenbar und unleugbar ist, wenn sich die Papisten zu uns halten, daß sie es nur des äußerlichen Friedens halben thun. Wenn aber die Calvinisten sich bei uns zuschmiegen, so ist es ihnen darum zu thun, daß sie uns ihren heillosen Glauben gern anhängen und denselben in unsern Kirchen einschieben wollten. Sonsten möchte man Friedens halb auch etwas mit ihnen umgehen und sie für sich schwärmen lassen, so lange, bis sie desselben müde würden." Man sieht, in wie urteilsloser Weise der Wittenberger Theologe die kursächsische Politik des Zusammenhaltens mit den Katholiken gegen die Reformierten theologisch zu rechtfertigen versuchte. Sein völliger Mangel an Instinkt für die antikatholischen Interessen des gesamten Protestantismus ist allerdings nur die Kehrseite der seit Andreaes Zeiten bei den sächsischen Lutheranern bestehenden Angst, daß die Reformierten, wenn man sie gewähren ließe, dem Luthertum in dessen eignem Bereich wieder wie zu Christians I. Zeiten Boden abgewinnen könnten.

Doch lohnt es sich nicht, solchen Auswüchsen einer von der ernsten Elenchtik jener Zeit recht ungünstig abstechenden Polemik niedrigen Stiles weiter nachzugehen. Nicht von dieser, sondern allein von jener aus vermochten sich Verbindungslinien zu der Anschauung zu ergeben, daß aller konfessionelle Hader letzten Endes doch nur einer künftigen, wenn auch noch so fernen Verständigung als unumgängliche Vorbereitung zu dienen habe. Gleichwohl ist nicht vorwiegend von einer solchen höheren Betrachtung her der Übergang zur kirchlichen Irenik erreicht worden. Vielmehr waren

[19]) Diese Schrift hat Matthias Hoë von Hoënegg 1620 noch einmal neu herausgegeben und dabei gegen die Calvinisten die Anklage auf Mohammedanismus erneuert. [20]) Ebenda S. 7 ff.

es sehr praktische kirchliche und politische Rücksichten, um deren willen immer wieder auch kirchliche Einigungsbestrebungen aufgekommen und verfolgt worden sind.

Wer aber hatte an solchen Unternehmungen überhaupt ein Interesse, durch das sie hinreichend motiviert erscheinen? Daß und weshalb der offizielle Katholizismus und das orthodoxe Luthertum jedem interkonfessionellen Synkretismus abgeneigt waren, ist bereits festgestellt worden. Ähnlich verhielt es sich mit der calvinistischen Orthodoxie, sowie sie sich in den Niederlanden im Kampf gegen den Arminianismus herausbildete. Alle Richtungen dagegen, die sich nicht auch der Gunst eines hinreichenden öffentlichen Rechtsschutzes erfreuten oder in außerdeutschen Ländern als meist recht geringe Minoritäten um ihr politisches Daseinsrecht zu ringen hatten, waren von vornherein zur Verständigung mit anderen Parteien geneigt und erstrebten, wenn nicht öffentliche Anerkennung, so doch Toleranz für ihre Lehre und für ihren Kultus. So hatten die Lutheraner, die böhmischen Brüder und die Reformierten in Polen, Rußland, Litauen und Samogitien schon 1570 den Konsensus von Sendomir geschlossen und sich in der Lehre vom Abendmahl auf die Ansichten der *Confessio Saxonica* von 1551 geeinigt. Eben deshalb aber wurden die an dieser Vereinbarung beteiligten Lutheraner von den Vertretern des orthodoxen Luthertums überhaupt nicht mehr als Gesinnungsgenossen, sondern als Abtrünnige angesehen, während die Reformierten sich auch später gern dieser Union mit den polnischen Lutheranern erinnerten.

In Deutschland nun erstreckten sich die Vergünstigungen des Augsburgischen Religionsfriedens allein auf die Bekenner und Anverwandten der Augsburgischen Konfession. Seit dem Wormser Religionsgespräch von 1557 aber fragte es sich, ob unter dieser nur die *Invariata* oder auch die *Variata* zu verstehen sei. In diesem Falle konnten auch die Anhänger der reformierten Abendmahlslehre als unter dem Schutz des Religionsfriedens stehend gelten. Dem Kurfürsten Friedrich dem Frommen von der Pfalz gelang es nun freilich, so lange Kursachsen sich noch nicht dem strengen Luthertum zugewandt hatte, trotz allen Widerstandes, den er auch so zu bestehen hatte, sich im Religionsfrieden des deutschen Reichs zu behaupten. Als dann jedoch die Lutheraner der Konkordienformel jede kirchliche Verbindung mit den Reformierten endgültig lösten, ergab sich ihnen und zugleich den katholischen Reichsständen die Folgerung ganz von selbst, daß die Bekenner der *Variata*

und des Heidelberger Katechismus von dem Augsburger Religionsfrieden ausgeschlossen seien. Mochten aber die politischen Konsequenzen dieses Standpunktes erst im Dreißigjährigen Kriege praktisch werden und die an der evangelischen Union von 1608 beteiligten lutherischen Reichsstände mit den Pfälzern auch im Kriege zusammenstehen, so waren in erster Linie doch die Reformierten in Deutschland schon Jahrzehnte vor dessen Ausbruch stets von Gefahren bedroht, die ihr Ausschluß aus dem Religionsfrieden mit sich brachte und denen bereits ihr betriebsamer Führer, der Pfalzgraf Johann Casimir († 1592), mit allen Mitteln einer energischen und skrupellosen Politik entgegenzuwirken suchte.

3. Unter dem Druck der bisher betrachteten politischen Verhälthältnisse betrieben die reformierten Theologen in der Pfalz eine direkt auf Verständigung mit den Lutheranern ausgehende Irenik. Vorgearbeitet hatten dieser bereits die führenden reformierten Theologen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, deren einschlägige Ansichten schon früher[21]) festgestellt worden sind. Zur Ergänzung dieser Angaben ist hier nur noch hervorzuheben, daß Ursinus in der Neustädter Admonition als geeignetes Mittel zur Förderung der von ihm und seinen Freunden fest im Auge behaltenen Wiedervereinigung der Protestanten die Abhaltung von Synoden empfahl.

Die erste Schrift mit dem dann noch öfters vorkommenden Titel *Irenicum* rührt von Franz Junius her und ist bald nach seinem Übergang von Heidelberg nach Leiden 1593 zu Genf im Druck erschienen. Sie ist eine erbauliche Auslegung des 122. und des 133. Psalms. Auf die praktischen Fragen des Synkretismus geht sie nicht näher ein, sondern bewegt sich mehr in allgemeinen Betrachtungen von religiöser Wärme und Tiefe. Junius unterscheidet[22]) zwischen Menschen, die die heilige Schrift und ihren Inhalt im Fundament festhalten, und anderen, die von diesem weit abweichen. Als Fundament aber oder als fundamentale Glaubensartikel bestimmt er diejenigen, ohne die der christliche Glaube nicht bestehen könne. Doch macht er als solche ausdrücklich nur namhaft die Artikel über Gott, der das Fundament unseres Heiles und das unwandelbare Objekt unseres Glaubens sei. Wer dieses Fundament und die heilige Schrift festhält, der gehört zu der Kirche Christi.

[21]) Vgl. Bd. 1 S. 353—366.

[22]) Fr. Junius, Eirenici pars I. et II. Opera theologica t. I. Genevae 1613 p. 716.

Wer ihm aber fern steht und sich des Buchstabens der Schrift in fleischlicher Gesinnung rühmt, kann auch nicht als Glied der Kirche gelten. Andererseits erklärte[23]) Junius für das Hauptstück der göttlichen Segnungen den Artikel des Symbols von der Sündenvergebung. Diesem aber gewann er eine bemerkenswert weitherzige Folgerung ab, indem er geltend machte[24]): „Wenn ein anderer, der in nur menschlichen Dingen von mir abweicht, mich verletzt, so werde ich durch das Gebot des Herrn dazu angewiesen ihm zu vergeben. Wer jedoch in einer Angelegenheit des Glaubens nicht mit mir einig ist, der verletzt, wenn er irrt, nicht mich, sondern den Herrn. Dieser aber vergibt ihm. Sollte da nicht auch ich ihm verzeihen?"

Die Schrift von Junius zeichnet sich durch die undogmatische Haltung seiner frommen Reflexionen aus, war aber deshalb auch unergiebig zur theologischen und vollends zur praktischen Förderung der von ihm nur im allgemeinen erörterten irenischen Frage. In Deutschland nun gewann diese bald nach dem Beginn des 17. Jahrhunderts auf dem Hintergrunde der gesamten politischen Verhältnisse ein immer bestimmteres aktuelles Interesse. Feinfühlig für die Zeichen der Zeit witterten die in erster Linie bedrohten Pfälzer den nahenden Sturm, der einige Zeit später über den gesamten deutschen Protestantismus hereinbrechen sollte. Durch nichts aber hätte diese Gefahr wirksamer beschworen werden können, als wenn es gelungen wäre, die sich spröde zurückhaltende Mehrheit der Lutheraner für ein gemeinsames Zusammenhalten gegen die seit Jahrzehnten immer erfolgreicher vordringenden Bestrebungen der Kontrareformation zu gewinnen. Deshalb bemühten sich die Pfälzer mit Vertrauen suchender Offenherzigkeit darum, die Lutheraner davon zu überzeugen, daß die dogmatischen Differenzen mit ihnen nur von untergeordneter Art und daher nicht so schwerwiegend seien, um den durch die gemeinsame Gefahr gebotenen Synkretismus aller Protestanten auszuschließen. Dieses Werben um eine Bundesgenossenschaft mit den Lutheranern fand 1606 einen eindringlichen Ausdruck in der „Treuherzigen vermahnung der pfaeltzischen Kirchen an alle andere evangelische kirchen in Teutschland: daß sie doch die grosse Gefahr, die jnen so wol als uns vom Bapstthumb fürstehet, in acht nemmen: Und die innheimische, unnötige, oder ja nunmehr genugsam erörterte Streitte dermal eins Christlich und Brüderlich mit uns auffheben und hin-

[23]) P. 760. [24]) P. 723.

legen wollen[25])". Es war dies der erste über bloß theoretische Erörterungen hinausführende Schritt zur Erstrebung der evangelischen Union, die dann doch erst nach mehr als zwei Jahrhunderten endlich erreicht wurde. Man hat daher die protestantische Irenik als eine auf dieses Ziel ausgehende praktische Bewegung von der Treuherzigen Vermahnung der Pfälzer Kirchen zu datieren.

In dieser Schrift selbst nun wird zutreffend darauf hingewiesen, daß die Päpste den Augsburger Religionsfrieden niemals anerkannt haben, daß es also den Lutheranern, wenn der Katholizismus erst einmal auf der ganzen Linie gegen den Protestantismus vorgehe, gar nichts helfen würde, in jenem den Reformierten vorenthaltenen Frieden zu stehen. Seien doch auch bei der Wiederherstellung der katholischen Vorherrschaft in Aachen, in den habsburgischen Erblanden und in Fulda die Lutheraner geradeso vertrieben worden wie die Calvinisten. Dieser Aussicht gegenüber müssen die Streitpunkte zwischen den beiden protestantischen Parteien zurücktreten. Die Reformierten aber werden von den Lutheranern mit Unrecht der Unduldsamkeit beschuldigt, wenn ihnen vorgeworfen wird, daß sie diejenigen verdammen, die ihren Ritus des Brotbrechens bei der Feier des heiligen Abendmahls unterlassen. Vielmehr handelt es sich hier einfach nur um ein freies Mittelding. Ferner bemühten sich die Pfälzer, die lutherischen Einwendungen gegen ihre Prädestinationslehre zu entkräften und im übrigen die beiderseitige dogmatische Übereinstimmung als möglichst weitreichend hinzustellen. Nur in der Auffassung der Gegenwart Christi im Abendmahl gaben sie eine ungelöste Differenz zu. Gesetzt aber, so machen sie geltend, daß die reformierte Ansicht darüber unzutreffend sei, so betrifft dieser Irrtum doch nicht den Grund der Seligkeit, da diese nicht im leiblichen, sondern nur im geistlichen Essen und Trinken besteht, das ja auch die Lutheraner anerkennen. Nun aber begehren die Reformierten auch gar nicht, daß die Lutheraner das, was sie für Wahrheit halten, verschweigen oder daß sie davon Abstand nehmen, die reformierten Gründe zu widerlegen; wohl aber, daß sie damit aufhören, die Reformierten wegen ihres vermeintlichen Irrtums so schändlich in ihren Predigten und Schriften zu verdammen. „Wenn ihr dies thut, ist der Friede schon gemacht." Andererseits verdammen die Re-

[25]) Abgedruckt in Melchior Goldast von Haiminsfelds Reichs-Händeln. Frankfurt 1614 S. 894ff.

formierten überhaupt nicht die Lutheraner, sondern erkennen sie, obwohl sie ihre Auffassung des Abendmahls für irrig halten, doch als Kinder Gottes und als Brüder in Christo Jesu an. Versagen sich jedoch die Lutheraner dem von den Pfälzern erstrebten Frieden, so kann die evangelische Kirche überhaupt nicht auf die Länge bestehen bleiben.

4. Andere Schriften gleicher Herkunft und Richtung folgten in den nächsten Jahren[26]). Auf die Lutheraner machten sie keinen Eindruck, sondern veranlaßten sie nur zu abweisenden Entgegnungen. Aufsehen erregte erst wieder das *Irenicum* von David Pareus. In diesem Buche wird von vornherein ein mit gegenseitiger Toleranz verbundener Synkretismus als *amicabilis conventio adversus papatum* für notwendig erklärt[27]). Wie Paul Windeck einen Zusammenschluß aller Katholiken gegen den Protestantismus empfohlen habe, so soll nun auch dieser sich zur Abwehr des drohenden Feindes vereinigen[28]). Einem Samaritanismus zwar will Pareus nicht das Wort reden. Die Evangelischen aber stimmen nach seiner Ansicht jedenfalls in dem 1. Kor. 3, 11 ff. gemeinten *fundamentum*, d. h. denjenigen Kapiteln der christlichen Lehre überein, die man notwendiger Weise kennen und glauben muß[29]). Das sind die katholischen Glaubensartikel, die man von den theologischen Schuldogmen zu unterscheiden habe[30]). Daß dies die Konzilien, Bischöfe und Kirchenlehrer niemals getan haben, ist der Grund für die Entstehung der meisten alten Häresien und neuern Streitigkeiten[31]). Da aber die Evangelischen nicht nur in allen fundamentalen, sondern auch in den meisten theologischen Artikeln mit einander einig und mit den Papisten verschiedener Meinung sind, so können und müssen sie sich auch gegen diese zusammenschließen. Als Mittel zur Herbeiführung dieser Einigung nimmt Pareus ein Religionsgespräch[32]) und die Abhaltung eines legitimen und freien Konzils[33]) in Aussicht.

Die das praktische Ziel eines Synkretismus mit den Lutheranern erstrebenden reformierten Ireniker im Anfang des 17. Jahrhunderts nahmen nicht mehr wie Aretius und Ursinus ausdrücklich die Artikel des apostolischen und der übrigen altkirchlichen Symbole als fundamental in Anspruch. Indem sie wie gleichzei-

[26]) Die Titel s. bei Walch II, 488. cf. 397s.

[27]) D. Pareus, Irenicum sive de unione et synodo evangelicorum concilianda. Heidelbergae 1615. fol. 3 v. p. 65. [28]) Ib. p. 66. 77.

[29]) P. 67. [30]) P. 15. 149. [31]) P. 16. [32]) P. 17. [33]) P. 23.

tig auch die Lutheraner auf die heilige Schrift selbst zurückgriffen, setzten sie vielmehr voraus, was in ihrem Sinne als heilsnotwendig zu glauben sei, als daß sie dies auch bestimmt und genau festzustellen sich angelegen sein ließen. So begnügte sich Pareus damit, der Reihe nach die wichtigeren Kapitel der Dogmatik durchzugehen und ihren Inhalt nur ganz allgemein zu umschreiben[34]). Die in solcher unzureichender und auch sonst anfechtbarer Form vorgeführten Lehren erklärte er für fundamental und behauptete, daß darin die Lutheraner mit den Reformierten übereinstimmten. Dann erst kam er auf die Differenzen wegen einiger dieser Lehren zu sprechen[35]), behielt deren Entscheidung einem künftigen Konzil vor und suchte einstweilen deren reformierte Auffassung wider die gegen sie erhobenen Anschuldigungen kurz zu rechtfertigen. Den Begriff des Glaubensfundaments selbst aber bestimmte er nur formal und im Grunde tautologisch dahin, daß die in ihm enthaltenen Artikel notwendig gekannt und geglaubt werden müssen. Dagegen fehlte ihm ein durchgreifender dogmatischer Gedanke, der die Unterscheidung der glaubensnotwendigen und der diskutabeln Lehren auch wirklich begründet hätte. Daher war es denn auch seinen Gegnern nicht schwer, seine Theorie als undurchführbar abzulehnen.

Dieser Aufgabe nahm sich vor allem der Wittenberger Leonhard Hütter an, indem er an sieben streitigen Lehren zeigte, daß sich deren theologische Ausgestaltung gar nicht von ihrem Grundinhalt trennen lasse[36]). So aber sind überhaupt alle Glaubensartikel zugleich katholisch[37]) und theologisch[37a]). Denn die Schlußfolgerungen, die die Theologen nach der Analogie des katholischen Glaubens aus der heiligen Schrift herleiten, gehören auch zur Substanz der Glaubensartikel. Insofern bestimmen sie genau und direkt, was man über das Fundament jedes Glaubensartikels notwendig glauben muß. Andererseits freilich betreffen manche theologische Schlußfolgerungen

---

[34]) P. 151ss. [35]) P. 191ss. 241ss.

[36]) L. Hutterus, Irenicum vere christianum. Wittebergae 1616 p. 213ss. Cf. L. Hutterus, Quaestiones duae de fundamento fidei catholicae apostolicae. Wittebergae 1616. fol. B 2 v. s.

[37]) Der Ausdruck „katholisch" ist hier nicht etwa im Sinne von „römisch-katholisch" gemeint, da die Protestanten bis in die ersten Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts hinein ihren alten Anspruch aufrecht erhielten, den wahren Katholizismus in Übereinstimmung mit dem noch unverfälschten Christentum der ersten Jahrhunderte der Kirche zu vertreten. Erst Nikolaus Hunnius begann damit, die „Papisten", wie sie sonst meistens genannt wurden, unbefangen auch als „katholisch" zu bezeichnen. [37a]) Hutterus p. 218s.

auch Fragen, die sich nicht primär auf das Glaubensfundament beziehen und daher den Laien unbekannt bleiben, aber nicht etwa auch geleugnet werden dürfen. Die Streitigkeiten der Lutheraner mit den Calvinisten hängen jedoch an jener ersten Art von theologischen Sätzen, die nicht ignoriert, bezweifelt oder gar geleugnet werden dürfen. Da aber die Calvinisten manche von ihnen leugnen, sind sie von der Reinheit des Fundaments und der Gemeinschaft des Glaubens ausgeschlossen[38]). Daher verwirft Hütter auch den Vorschlag von Pareus, gemeinsame Synoden abzuhalten. Denn die Lutheraner sind ihrer Lehre und ihres Glaubens völlig gewiß. Ferner kennen sie die calvinistischen Lehrer als hoffnungslos halsstarrige Menschen, die niemals ihre Lehre und ihren Glauben ändern werden. Endlich ist es bei den zur Zeit im römischen Reiche herrschenden Zuständen überhaupt unmöglich, eine protestantische Generalsynode abzuhalten[39]).

Dieser letzte Einwand war allerdings kaum zu widerlegen. Im übrigen war der von Hütter zum Ausdruck gebrachte lutherische Standpunkt ausschließlich von theologischen und in keiner Weise auch von politischen Erwägungen bestimmt. Solchen versagten sich damals die orthodoxen Lutheraner vielmehr noch grundsätzlich. Für sie war die ganze Frage ihres Verhältnisses zu den Reformierten einfach nur Sache des rechten Glaubens und damit zugleich des Gewissens. Daher verschmähten sie vor dem Dreißigjährigen Kriege ohne Rücksicht auf alle weltlichen Vorteile, für die sie trotz ihrer Unterschätzung der dem gesamten Protestantismus drohenden Gefahr doch nicht überhaupt blind waren, jede auch nur politische Vereinbarung mit den Reformierten. Hierin aber hielten sie ein von Luther überkommenes Erbe aufrecht. Wie dieser so wollten auch sie den Bestand und die Sicherheit ihrer Sache nur ihrem festen und treuen Bekenntnis und so zugleich der göttlichen Weltleitung verdanken, dazu aber nicht selbst auch durch weltkluge und irdische Veranstaltungen beitragen helfen. Und wie einst Luther aus Gewissensgründen gemeint hatte, mit Zwingli keine auch nur äußerliche Verbindung zur gemeinsamen Abwehr des Katholizismus eingehen zu können, so verhielten sich im Anfange des 17. Jahrhunderts auch die orthodoxen Lutheraner nicht anders zu den Reformierten, mit denen sie im Fundament nicht einig zu sein überzeugt waren.

[38]) P. 468s. [39]) P. 227s.

5. Einige Jahre nach Hütters Abweisung des Irenikums von Pareus fand eine gleichartige Auseinandersetzung zwischen dem Kasseler Hofprediger Paul Steinius und Balthasar Mentzer in Gießen statt. Jener gab 1618 eine von ihm am 22. Juni desselben Jahres zu Kassel gehaltene *Concio irenica* heraus, in der allerdings das alte Friedensbegehren der deutschen Reformierten durch neue Gründe nicht gestützt erscheint. Diese Friedenspredigt nun unterzog Mentzer in seiner Wohlgemeinten Erinnerung von 1619 einer ablehnenden Kritik. Deren Ergebnis war, daß keine Übereinstimmung im Fundament des Glaubens vorhanden sei. Dennoch erkannte Mentzer eine Einheit im Glauben an denselben Herrn und Schöpfer, ein gemeinsames Wandeln in der Kirche Christi, das Beieinandersein und den gegenseitigen Umgang unter einem Haupt in dem weltlichen Stande an[40]). „Derowegen wöllen wir gern Friede und Einigkeit, ja auch Gemeinschafft in eußerlichen Sachen mit einander halten, vor einander beten, einer dem andern dienen zu besserer Unterrichtung und alles thun und erweisen, was ohne Verletzung und Verschmälerung der Himlischen seligmachenden Warheit von uns kan, soll oder mag erfordert, gethan und erwiesen werden, wie dasselbige die rechtschaffene Liebe erheischet."

Außer Mentzer hatte sich gleichzeitig der Hofprediger des Herzogs Friedrich Ulrich von Braunschweig-Lüneburg, Peter Tuckermann[41]), über die Friedenspredigt von Steinius dahin geäußert, daß er nicht auch mehr die verschiedene Stellung zu der Frage nach der Ubiquität und nach der Gnadenwahl, sondern nur noch die nach dem Abendmahl als ein trennendes Moment zur Geltung brachte. Da Steinius aber aus den Schriften der Helmstädtschen Theologen wußte, daß die Braunschweigsche Kirche den Reformierten überhaupt dogmatisch näher stehe, als die übrigen Lutheraner, suchte er in einer dem Herzog Friedrich Ulrich gewidmeten Verteidigung seiner Friedenspredigt dessen Interesse für seine irenischen Bestrebungen direkt zu wecken[42]). In dieser Schrift hielt Steinius seinen Standpunkt besonders durch eine ausführliche Widerlegung der Einwendungen Mentzers aufrecht. Darauf ließ

[40]) B. Mentzer, Wolgemeinte Erinnerung von der concione irenica oder Friedenspredigt gehalten durch Paulum Steinium. Gießen 1619. S. 44f.

[41]) Über Tuckermann vgl. Henke, Georg Calixtus und seine Zeit. Bd. 1 S. 440f. 478f.

[42]) P. Steinius, Stellung der zu Cassel gehaltenen Friedenspredigt. Cassel 1619. Bl. A 3f.

Mentzer in Gießen *9 Disputationes Anti-Steinianae* halten und 1620 im Druck erscheinen. Gleichzeitig veröffentlichte er eine umfängliche deutsche Schrift unter dem Titel: Examen oder Prob der Rettung Ehrn Pauli Steinii. Dieser blieb darauf die Antwort nicht schuldig. Er verfaßte in drei Bänden von zusammen mehr als 1100 Seiten ein Werk mit dem Titel: Evangelische Kirchenbrüderschaft, das 1622 und 1623 erschienen und 1624 von Mentzer durch eine „Wohlgegründete Antwort" erwidert worden ist. So wuchs die Auseinandersetzung über Steins Friedenspredigt zu einem Wechsel von mehreren recht stattlichen Streitschriften aus. Den freundlichen Ton aber, den beide Gegner zunächst gegeneinander zu beobachten unverkennbar sich bemühten, haben sie auf die Dauer doch nicht durchweg innezuhalten verstanden. Wie die meisten polemischen Leistungen derselben Zeit, so hatte auch die Fehde zwischen Mentzer und Steinius keinerlei kirchen- oder dogmenhistorisch erhebliches Ergebnis.

6. Im Vergleich mit der schroffen Ablehnung, die das *Irenicum* von Pareus in Hütters Gegenschrift gefunden hatte, erscheint die Auseinandersetzung zwischen Mentzer und Steinius bei der gleichen konfessionellen Gegensätzlichkeit im ganzen doch bereits auf einen gemäßigtern Ton gestimmt. Inzwischen war ja auch der Dreißigjährige Krieg ausgebrochen, dessen Verlauf mehr und mehr der reformierten Auffassung recht gab, daß der Katholizismus als der gemeinsame Feind zugleich mit den Reformierten auch die Lutheraner aufs gefährlichste bedrohe. Bei dieser politischen Sachlage aber ist es fraglich, ob die Lutheraner ihre bisherige abweisende Haltung gegen die Reformierten auf die Dauer aufrecht erhalten hätten, wenn nicht schwerwiegende Gründe hinzugekommen wären, ihre alte Abneigung gegen diese noch erheblich zu verstärken. Es wird später genauer darzulegen sein[43]), daß derjenige lutherische Theologe, dessen polemisches Hauptwerk weiterhin auf viele Jahrzehnte hinaus das zäh ablehnende Verhalten der orthodoxen Lutheraner zu dem Calvinismus maßgeblich bestimmen sollte, diesem ursprünglich keineswegs feindselig gegenübergestanden hat. Vielmehr beurteilte Nikolaus Hunnius dessen dogmatische Stellung zu den ihm wichtigsten theologischen Lehren zuerst ganz überwiegend anerkennend. Andererseits aber vertraten die damals führenden reformierten Theologen in Deutschland, die

[43]) S. u. Kap. 67, 1.

Brüder Crocius und die Brüder Bergius, insbesondere in der Prädestinationslehre einen von der calvinistischen Auffassung charakteristisch abweichenden und der lutherischen näher stehenden universalistischen Standpunkt[44]). Da ferner um dieselbe Zeit die lutherische Orthodoxie zwar nach wie vor scharf gegen Katholizismus und Antitrinitarismus polemisierte, aber gegen weniger trennende Differenzen weitherziger war, als die streitsüchtigere ältere Generation, deren letzter bedeutender Vertreter Hütter 1616 gestorben war, so lagen zum Beginn des Dreißigjährigen Krieges die Verhältnisse anscheinend nicht mehr ebenso aussichtslos für eine Annäherung an die so dringend nach Verständigung mit den Lutheranern begehrenden Reformierten. Daß es dennoch zu einer solchen nicht kam, sondern der Streit gegen diese bald darauf erst recht wieder brennend wurde, lag nun aber nicht an einer Verschärfung der dogmatischen Gegensätze, sondern daran, daß um dieselbe Zeit Ereignisse eintraten, die den Lutheranern ein ganz anderes Bild von dem eigentlichen Charakter der reformierten Kirche und von deren praktischen Bestrebungen gaben, als in den letzten beiden Jahrzehnten das bewegliche Werben der Pfälzer Theologen um ihre Freundschaft.

Schon daß die schnell vorübergehende Herrschaft des Kurfürsten Friedrich V. von der Pfalz in Böhmen auf Betreiben von dessen Hofprediger Abraham Scultetus gleich mit einem Bildersturm in der Prager Domkirche begonnen hatte, bewies ebenso wie die dann weiter betriebenen Pläne zur Ausbreitung des Calvinismus in jenem Lande[45]) auch den Lutheranern den aggressiven Charakter dieser seit den kryptocalvinistischen Händeln wegen ihrer Ausbreitungsgelüste ohnehin stets beargwöhnten Konfession. Als dann aber in den folgenden Jahren das Verfahren der Dortrechter Synode gegen die Remonstranten allmählich zuverlässiger bekannt wurde, verdichtete sich das alte Mißtrauen der Lutheraner gegen die Reformierten zur unüberwindlichen Furcht davor, daß, wenn man sich mit ihnen auf eine dogmatische und kirchliche Verständigung einließe, sie ein solches Entgegenkommen lediglich zur Vergewaltigung des Luthertums ausnutzen würden. Denn, so schloß man, wenn die Reformierten da, wo sie die Herrschaft haben, die ihnen theologisch so viel näher stehenden Arminianer in geradezu unerhörter Weise majorisiert haben, wie würden sie dann

[44]) S. Bd. 3 S. 398ff. [45]) Vgl. M. Ritter, Bd. 3 S. 80f.

erst gegen die Lutheraner vorgehen, sobald sie in deren Gebieten Fuß faßten und mehr und mehr Einfluß gewönnen? Von großem Vertrauen auf die eigne Kraft zwar zeugte diese in den nächsten Jahrzehnten immer wieder geltend gemachte Erwägung gerade nicht. Doch beherrschte sie weiterhin dauernd die Stimmung des orthodoxen Luthertums gegen die Reformierten und bestimmte überwiegend sein Urteil über deren frühere und spätere Annäherungsversuche. Dieses also auf sehr praktische Gründe der kirchlichen Selbsterhaltung zurückzuführende ablehnende Verhalten gegen die Reformierten übte eine starke Rückwirkung auf die fernere literarische Auseinandersetzung mit der reformierten Theologie und gab der Polemik gegen sie einen neuen Antrieb und ihr wirksamstes Motiv. Um so erfolgloser blieben daher auch weiterhin die irenischen Bemühungen, die nach wie vor von reformierter Seite und alsbald auch von der im Luthertum selbst aufkommenden synkretistischen Richtung ausgingen.

Allerdings schien zunächst das Religionsgespräch, das vom 3. bis zum 23. März 1631 zwischen brandenburgischen und hessischen Reformierten und kursächsischen Lutheranern zu Leipzig stattfand, wieder den Übergang zu einem bessern gegenseitigen Verständnis zu bilden. Daß es überhaupt zu stande kam, hatte politische Verhältnisse zur Voraussetzung, deren Möglichkeit noch weit außerhalb des Gesichtskreises von Hütter und seinen orthodoxen Zeitgenossen gelegen hatte. Denn wie Brandenburg und Hessen, so widerstrebte nun auch Kursachsen einer politischen Verbindung mit dem in Deutschland siegreich vordringenden Lutheraner Gustav Adolf von Schweden. Um sich mit diesem fremden Herrscher nicht gegen den Habsburgischen Kaiser verbünden zu müssen, vereinigten sich jene und die meisten andern protestantischen Reichsstände zu einer gemeinsamen defensiven Haltung, in der sie freilich nicht auf lange Zeit verharren konnten, da sie sich dann doch dem Schwedenkönig anschließen mußten. Jedenfalls aber gab dieser Fürstenkonvent den Anlaß dazu, daß die reformierten Theologen, die Georg Wilhelm von Brandenburg und Wilhelm von Hessen zu ihrer Leipziger Zusammenkunft mit Johann Georg von Kursachsen mitgenommen hatten, jenes Religionsgespräch mit den sächsischen Lutheranern anregten und seine Veranstaltung auch erreichten. Allerdings legten diese und ihr Landesherr Gewicht darauf, daß die Verhandlungen von privater Art sein sollten. Unter

dieser Bedingung fand dann aber das Religionsgespräch[46]) selbst statt. Von lutherischer Seite waren daran beteiligt der Dresdener Oberhofprediger Matthias Hoë von Hoënegg und die Leipziger Professoren Polykarp Leyser der Jüngere und Heinrich Höpfner, von reformierter Seite der brandenburgische Hofprediger Johannes Bergius, der Marburger Professor Johannes Crocius und der hessische Hofprediger Theophilus Neuberger.

Diese reformierten Theologen waren nun sofort bereit, sich zur *Invariata* von 1530 zu bekennen, indem sie unter Berufung auf die Erklärung des Naumburger Fürstentags von 1561 doch zugleich auch die *Variata* von 1540 anerkannten. Hiergegen erhoben die lutherischen Unterredner keine Einwendungen, sondern beriefen sich nur ihrerseits auf die Vorrede des Konkordienbuchs. Dann ging man der Reihe nach die 28 Artikel der Augsburgischen Konfession durch und stellte in deren weit überwiegender Mehrzahl die beiderseitige Übereinstimmung fest. Wichtigere Meinungsverschiedenheiten blieben nur im 3. Artikel bei der Frage nach der realen *communicatio idiomatum* und im 10. Artikel über die mündliche Nießung des wahren Leibes Christi und über den Genuß der Unwürdigen bestehen. Endlich verhandelte man auch noch über die Prädestination. Da aber die Reformierten schon beim 3. und 4. Artikel den universalen Charakter der göttlichen Gnade und des Heilswerks Christi anerkannt hatten, traten nun bloß noch die Differenzen hervor, daß sie die Gnadenwahl nicht auf die Voraussicht des künftigen Glaubens der zu erwählenden Menschen gegründet sein ließen und daß die Lutheraner die Möglichkeit eines zeitweiligen Fallens der Auserwählten aus der Gnade Gottes behaupteten. Alle diese nicht ausgeglichenen Punkte behielt man künftigen Erwägungen vor, indem man auf fernere Verhandlungen zur Herbeiführung einer völligeren Verständigung hoffte, aber durch das, was bisher erreicht war, doch in keiner Weise der offiziellen Stellung der beteiligten Kirchen vorgreifen wollte. Endlich versprach man sich gegenseitig, daß man in Zukunft treulich und ohne Gefährde einander christliche Liebe erzeigen wolle.

Vergleicht man diesen Ausgang des Leipziger Religionsgesprächs mit den Ergebnissen der früheren Unterredungen zu Maulbronn und zu Mömpelgard, so kann nicht verkannt werden, daß

---

[46]) Das Protokoll dieses Gesprächs bei Niemeyer p. 653—668.

sich seitdem die Lutheraner und die Reformierten theologisch sehr viel näher gekommen waren. Aber freilich waren es auch nicht mehr, wie damals Beza, strenge Calvinisten, die nun als Wortführer der Reformierten deren Sache vertraten, sondern die Neumelanchthonianer aus der Bremer Schule, die den strengen Lutheranern von der Gegenseite von vornherein in vielen Stücken sehr viel näher standen. Immerhin blieben der Zahl nach doch mehr unausgeglichene Meinungsverschiedenheiten übrig als einst zu Marburg zwischen Luther und Zwingli. Aber wie es damals wegen des einen Streitpunkts in der Abendmahlslehre nicht zu einer Vereinigung zwischen den deutschen und den schweizerischen Protestanten gekommen war, so hatte auch das Leipziger Religionsgespräch keine günstigeren Folgen. Denn die auf diesem gewissermaßen doch nur probeweise versuchten Verständigungsverhandlungen sind weiterhin nicht fortgesetzt worden. Die fortdauernden Kriegsunruhen ließen es nicht dazu kommen. Andererseits wirkte es auf die Lutheraner verstimmend, daß gegen die zu Leipzig getroffene Abrede Johannes Bergius nach kaum einem Monat die Akten des Gesprächs dem von nun an Jahrzehnte lang im Vordergrunde der reformierten Friedensbestrebungen stehenden Schotten Johannes Duräus übermitteln ließ[47]) und daß dieser daher den Anlaß zu seinen demnächst zu besprechenden irenischen Unternehmungen nahm[48]). Diese aufdringlichen Bemühungen eines unwillkommenen Ausländers aber trugen vielmehr dazu bei, den günstigen Eindruck, den im allgemeinen das Leipziger Gespräch hinterlassen hatte, bei den Lutheranern wieder zu verwischen, statt ihn zu verstärken. So aber machten sich deren führende Theologen auch weiterhin ihr Bild von den reformierten Anschauungen nicht auf Grund der Leipziger Annäherung, sondern der überwiegend außerdeutschen calvinistischen Literatur, die sie nach wie vor nachdrücklich bestritten.

7. Daher haben die deutschen Lutheraner denn auch eine in demselben Jahre 1631 auf der Generalsynode zu Charenton zu stande gekommene Vereinbarung[49]) der reformierten Hugenotten mit französischen Lutheranern, wonach diese von jenen zur kirch-

[47]) Cf. Ministerii ecclesiastici Lubecensis theologica consideratio interpositionis seu pacificatoriae transactionis. Lubecae 1677. Dedicatio c. 5.

[48]) Ibidem c. 7.

[49]) Dieser Synodalbeschluß ist reproduziert in den Sententiae quorundam ecclesiae in Gallia pastorum eximiorum (p. 79 s.), die unter den Sententiae quatuor de pace ecclesiastica inter Evangelicos procuranda. Amstelodami 1636 p. 71 ss. abgedruckt sind.

lichen Gemeinschaft zugelassen werden sollten, nicht anders beurteilt, als wie einst den Konsensus von Sendomir. Denn während die reformierten Ireniker gern auf jenen weitherzigen Beschluß der französischen Synode hinwiesen, um die Ausführbarkeit einer evangelischen Union festzustellen, erkannten die orthodoxen Lutheraner in Deutschland die mit den Reformierten geeinigten Lutheraner Frankreichs überhaupt nicht mehr als ihre Konfessionsverwandten an. Von den Hugenotten aber war es vor allem Amyraldus, der in seinen irenischen Schriften immer wieder die Union von Charenton in Erinnerung brachte, um die von ihm und seinen Gesinnungsgenossen verfolgten Einigungsbestrebungen als praktisch sehr wohl durchführbar zu erweisen[50]). Und sein Gesinnungsgenosse Dalläus rechtfertigte noch nach vielen Jahren in einer umfangreichen Antwort auf Angriffe des Bischofs Nikolaus Denets von Orléans denselben Beschluß der Synode von Charenton[51]).

Die Irenik selbst aber, für die diese französischen Theologen aus der Schule von Saumur eintraten, ist der der deutschen reformierten Synkretisten nahe verwandt. Unter ihren Leistungen von allgemeiner theologischer Bedeutung ist die durch nüchterne Kritik und scharfsinniges Urteil ausgezeichnete Schrift von Dalläus *de usu patrum* hervorzuheben. Direkt ist sie gegen den katholischen Begriff von der legitimen kirchlichen Tradition gerichtet. Mit ihren Nachweisungen[52]) trifft sie zugleich aber auch den von manchen heterodoxen Protestanten übernommenen Standpunkt Georg Cassanders und die ihm entsprechende Hochschätzung des Lerinensers Vincentius[53]). Indem Dalläus mit dem ursprünglichen Protestantismus ausschließlich die Autorität des von dem heiligen Geist inspirierten biblischen Kanons anerkennt[54]), deckt er die Schranken, Schwächen, Fehler und Irrtümer der Patristik auf und zeigt, daß die Kirchenväter zur Entscheidung von späteren Lehrstreitigkeiten, über die nicht einmal sie selbst etwas haben fest-

[50]) Moses Amyraldus, De secessione ab ecclesia Romana deque ratione pacis inter Evangelicos in religionis negocio constituendae. Salmurii 1647. p. 3ss. Εἰρηνικὸν sive de ratione pacis in religionis negocio inter Evangelicos constituendae consilium. Salmurii 1662 fol. a II. p. 198.

[51]) Joh. Dallaeus, Apologia pro ecclesiis reformatis. Genevae 1677, p. 171—277.

[52]) Joh. Dallaeus, De usu patrum ad ea definienda religionis capita, quae sunt hodie controversa, libri duo latine e gallico a J. Mettayero redditi (1632). Genevae 1686. p. 196s.

[53]) Ibidem p. 232s. [54]) P. 210. 306.

setzen wollen[55]), überhaupt nicht als Gewährsmänner aufgeboten werden können[56]). So hat sie der Protestantismus weder als Richter noch auch nur als Zeugen seines Glaubens anzuerkennen[57]). Aber auch die altkirchlichen Symbole und Konzilsbeschlüsse versagen als Mittel zur Entscheidung der seit der Reformation aufgekommenen Händel, da sie gar nicht von diesen, sondern von ganz anderen Streitfragen handeln[58]).

8. Als Prediger an der englischen Fremdengemeinde zu Elbing hatte der aus Schottland stammende Johannes Duräus[59]) 1628 ein starkes Interesse für die Frage einer Wiedervereinigung der Lutheraner und der Reformierten gefaßt[60]). Nach dem Leipziger Kolloquium gelang es ihm, hervorragende englische Kirchenmänner für seine Pläne zu gewinnen. Die anglikanischen Bischöfe Thomas Morton von Durham, Johannes Davenant von Salisbury und Joseph Hall von Exeter stellten ihm geradezu eine theologische Instruktion[61]) für sein Unternehmen aus, und der Erzbischof William Laud von Canterbury versah ihn mit einem Zeugnis, in dem er dieses ausdrücklich genehmigte[62]). Mit Empfehlungsschreiben an verschiedene hohe Häupter ausgerüstet begab sich Duräus nach Deutschland, um hier durch persönliche Verhandlungen das von ihm als Lebensberuf ergriffene Unionswerk zu fördern, dem er nun fast ein halbes Jahrhundert hindurch trotz aller Mißerfolge mit unermüdlicher Zähigkeit oblag. Auf seine einzelnen Reisen, die ihn auch nach Schweden und nach der Schweiz führten, und auf seine zahlreichen Verhandlungen mit theologischen Fakultäten, kirchlichen Behörden, Staatsmännern und Fürsten kann hier nicht eingegangen werden. Obwohl er sich zeitweise der Gunst Gustav Adolfs, Oxenstiernas und Cromwells erfreute, richtete er im ganzen herzlich wenig aus. Die orthodoxen Lutheraner wiesen ihn immer wieder schroff zurück. Es gelang ihm nur, den schwedischen Bischof Johannes Matthiae von Strengnäs auf seine Seite herüberzuziehen, der 1657 eine irenische Schrift unter dem Titel *Ramus olivae septentrionalis* herausgab, 1662 abgesetzt wurde, 1670 aber als Greis von 78 Jahren widerrief und sich wieder zum Inhalt der Konkordienformel bekannte[63]). Doch auch den Reformierten wußte Duräus

---

[55]) P. 235ss. 252. [56]) P. 205ss. [57]) P. 307.
[58]) P. 178s. 184. [59]) John Durie geb. 1596, † 1680.
[60]) Vgl. Tschackert in Haucks RE.³. Bd. 5 S. 92f.
[61]) Abgedruckt in den Sententiae quatuor de pace ecclesiastica p. 1—70.
[62]) Minist. Lubec. consideratio Ded. c. 7. [63]) Ibidem c. 10.

nicht überall und jedenfalls nicht auf die Dauer Vertrauen abzugewinnen. Die Kasseler Geistlichen exkommunizierten ihn sogar 1677 als Irrlehrer[64]). Er hatte zu geschmeidig für den kirchlichen Geschmack seines Zeitalters den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche zu werden gesucht, indem er als Presbyterianer zuerst zum Anglikanismus und später zum Independentismus überging. War auch seine Gesinnung ehrenwert und sein Streben ideal, so erscheint sein Charakter doch nicht in jeder Hinsicht einwandsfrei, da immerhin seine Wahrhaftigkeit nicht völlig zweifellos war[65]).

Vor allem aber war Duries Urteilskraft nur schwach entwickelt und seine theologische Bildung überaus mäßig. Ohne Verständnis für die Eigenart des deutschen Protestantismus und vor allem des orthodoxen Luthertums meinte er einfach durch wohlmeinende Vorstellungen und durch gute Worte sein Ziel erreichen zu können. Dagegen brachte er die kirchliche und staatliche Gesinnung der Lutheraner und besonders ihr tiefeingewurzeltes Mißtrauen gegen die Reformierten überhaupt nicht in Anschlag, sondern trieb seine Allotrioepiskopie mit ebenso rührender wie unbelehrbarer Naivetät. Welchen Eindruck aber mußte es auf die durch das Dortrechter Konzil dauernd aufs tiefste verstimmten Orthodoxen in Deutschland machen, wenn ein dem Calvinismus zugehöriger Schotte zu ihnen als Apostel des Friedens kam und meinte sie Toleranz lehren zu können? Und wie mußte es auf die politisch grundsätzlich in loyaler Treue ihren Landesherrn gehorsamen und treuen Lutheraner wirken, daß derselbe Friedensbote einer damals politisch und kirchlich revolutionär zerrütteten Nation und in dieser noch dazu der Richtung angehörte, die an ihrem angestammten Herrscher Königsmord begangen hatte? Befand man sich da im Unrecht, wenn man einen solchen urteilslosen Schwärmer und dessen Gönner unter seinen Volksgenossen an das Wort vom Splitter und vom Balken erinnerte[66])? Zu verwundern bleibt nur, daß Duräus immer wieder in Deutschland erschien, um den Sisyphusstein seines Synkretismus zu wälzen.

Duries Unionsprogramm[67]) selbst aber war theologisch so dürftig wie nur irgend eines der am wenigsten bedeutenden Ireniker des 17. Jahrhunderts. In der Hauptsache bestand es aus Grundsätzen,

[64]) Karl Brauer, Die Unionstätigkeit John Duries unter dem Protektorat Cromwells. 1907. S. 229.

[65]) Ebenda S. 201. Cf. Minist. Lubec. consideratio Ded. c. 29.

[66]) Min. Lub. consideratio p. 127. [67]) Brauer S. 202ff.

Wünschen und Vorschlägen, die vielmehr auf die praktische Ausführung seines Ideals von kirchlichem Frieden, als auf eine theologische Überwindung der doch alle damaligen konfessionellen Richtungen erfüllenden dogmatischen Streitfragen ausgingen. Und doch waren die von ihm befürworteten Maßregeln, mochten sie an sich auch zum großen Teile beifallswert sein, unter den obwaltenden konfessionellen Verhältnissen überwiegend undurchführbar. Ganz umgehen aber konnte auch er nicht die alle Zeitgenossen in dauernder Spannung haltende Frage nach den fundamentalen Glaubensartikeln. Die von ihm vertretenen Thesen jedoch, in denen er diese niedergelegt sah, hatte er nicht einmal selbst formuliert, sondern aus England fertig bezogen[68]). Sie enthalten einen wenig charakteristischen Auszug aus der protestantischen Dogmatik, ohne von durchgreifenden theologischen Gesichtspunkten beherrscht zu sein. Aber auch die Schreiben der drei anglikanischen Bischöfe stehen theologisch auf keinem höhern Niveau. Morton äußert sich in historisierenden Ausführungen oberflächlich über die Streitfragen wegen des Abendmahls und der Prädestination[69]). Davenant weiß nur wieder das apostolische Symbol als die maßgebliche Zusammenfassung der fundamentalen Dogmen geltend zu machen und erklärt[70]), daß, wer nur diese alle glaube und sein Leben nach Christi Geboten führe, aus dem Album der Christen nicht gestrichen und von der Gemeinschaft mit den übrigen Gliedern der Kirche nicht ausgeschlossen werden dürfe. Hall aber meinte[71]), daß die in Leipzig festgestellte Übereinstimmung zum christlichen Heil und zur Aufrichtung eines vollkommenen und festen Friedens genüge, und wollte die dort unausgeglichen gebliebenen Streitfragen der Diskussion theologischer Fachmänner überlassen sehen.

Kap. LXV.

Jakob Acontius und der irenische Standpunkt des Socinianismus und des Arminianismus.

1. Die Bemühungen irenischer Art, von denen bisher die Rede war, und die von ihren Vertretern vorgetragenen Ansichten über das,

[68]) Ebenda S. 217ff. [69]) De pace ecclesiastica p. 2ss.
[70]) Ib. p. 29. [71]) P. 65ss.

was zum Heile notwendig sei, setzten mehr oder weniger den konfessionellen Standpunkt der mit einander streitenden Kirchen voraus. Sich über die Parteien zu erheben und von einer höheren Warte aus zu allem konfessionellen Hader eine unbefangenere Stellung einzunehmen, war dagegen nur möglich, wenn man das Interesse für den Frieden innerhalb der Christenheit im bewußten Gegensatz zu den miteinander uneinigen Richtungen und Gruppen geltend zu machen suchte. Doch war es gerade auch in diesem Falle unumgänglich, nicht nur an dem polemischen Verfahren der anderen, sondern auch an dessen Gründen, d. h. aber den widerstreitenden theologischen Anschauungen selbst, irgendwie Kritik zu üben. Eine solche Kritik aber mußte die, die sie traf, zu Gegenwirkungen herausfordern. Fanden nun Kritiker des herrschenden Unfriedens mehr oder weniger Anklang und Anhang, übten sie Einfluß, und entwickelten ihre Ideen auf weitere Kreise werbende Kraft, so bildete sich doch wieder nur eine neue Gruppe neben den bereits bestehenden und konnte diesen lediglich als eine Sekte gelten, deren Daseinsrecht man bestritt, deren positive Anschauungen man nach dem Maßstabe der eignen Ansichten widerlegte und deren Anhänger man verfolgte. So erging es den Wiedertäufern, soweit sie nach Ablauf ihrer Sturm- und Drangzeit vor allem auch für den Grundsatz des μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ eintraten, und ebenso auch wieder den Socinianern, die nach ihrer Loslösung von den polnischen Anabaptisten doch immer auch noch ähnlichen Idealen anhingen. Andererseits freilich verletzten sie durch ihre schneidende Kritik der kirchlichen Lehren von der Trinität und von dem Werke Christi die religiösen Gefühle aller Protestanten sowohl wie Katholiken aufs tiefste. Deshalb aber konnten sie erst recht nur als eine Partei neben den anderen erscheinen, und obendrein als eine solche, die außerhalb des allen kirchlichen Richtungen gemeinsamen Bodens stand, da sie zu der altkirchlichen Dogmatik eine überlegen ablehnende Stellung behauptete.

In der protestantischen Polemik gegen den Socinianismus wird als ein dessen Bestrebungen nahestehender Schriftsteller immer wieder ein Mann beurteilt, der als Zeitgenosse von Laelius Socinus sich auch mit diesem und anderen Antitrinitariern derselben Generation persönlich berührt haben mag, ohne daß doch ein solcher direkter Zusammenhang nachweisbar wäre. Daß jedoch Jakob Acontius wie auf andere freiere theologische Richtungen der Folgezeit, so auch auf den spätern Socinianismus eingewirkt hat, ist nicht

zu bezweifeln[1]). Er war der Verfasser eines 1565 in Basel erschienenen Buchs unter dem Titel *Stratagemata Satanae,* das bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts hinein in 14 Auflagen verbreitet war[2]), aber ein Jahrhundert später in Walchs *Bibliotheca theologica* schon überhaupt nicht mehr aufgeführt wird und bis in die neueste Zeit hinein so gut wie unbekannt geblieben ist[3]). Acontius stammte aus Trient und lebte später in Basel, Zürich, Straßburg und zuletzt in London. Dort hatte er, wie er in der Widmung seines Buches an die Königin Elisabeth angibt, *propter evangelicae veritatis professionem extorris* eine Zuflucht gefunden. Als Verdienst wird ihm nachgerühmt, daß er der Themse einen Landstrich abgewonnen habe[4]). Dieser Leistung nach scheint er einen technischen Beruf gehabt oder sich wenigstens auf den Wasserbau verstanden zu haben. Doch wird er von Curcelläus[5]) als *celeber jurisconsultus et theologus* und auf dem Titel der Baseler Ausgabe seines Buches von 1610 als *philosophus, jurisconsultus et theologus rarissimus* bezeichnet[6]). In London gehörte er der *Dutch church,* d. h. der evangelischen Fremdengemeinde, an.

In seinen *Stratagemata Satanae* stellt sich Acontius als ein Laie von guter humanistischer Bildung, gediegener Lebensweisheit, reicher Menschenkenntnis und einer in seinem Zeitalter un-

---

[1]) Vgl. K. Müller, Kirchengeschichte Bd. 2, 2 S. 135 Anm. 1.

[2]) Im 16. Jahrhundert sind 3, im 17. Jahrhundert 11 Auflagen dieses Buchs erschienen. Vgl. den Artikel Acontius im Dictionary of national biography.

[3]) In der Christlichen Welt 1906 Sp. 98f. und in der Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. 5 S. 1469 habe ich zuerst wieder auf die hohe Bedeutung von Acontius hingewiesen. Neuerdings hat ihn K. Müller Bd. 2, 2 S. VIII. 125ff. in die allgemeine Entwicklung gleichartiger Richtungen eingereiht und seine Bestrebungen mit besonders liebevollem Verständnis gewürdigt.

[4]) Vgl. Dict. of nat. biogr.

[5]) St. Curcellaeus, Opera theologica, Amstelodami 1675. p. 817a.

[6]) Melanchthon erwähnt C. R. 8, 859 neben Stigel einen Acontius als bonus vir et bonus poeta, von dem er kürzlich eine suavis epistola erhalten habe. Vermutlich ist dies derselbe, von dem Müller S. XXII angibt, daß Melanchthon seinen Namen in dem Album Academiae Vitebergensis einer andern Eintragung aus dem Jahre 1535/36 hinzugefügt habe. Ob er mit Jakob Acontius identisch ist, kann nicht mit Bestimmtheit behauptet werden. Da aber dieser, als er seine Stratagemata herausgab, bereits in höherem Lebensalter gestanden zu haben scheint, ist es keineswegs unmöglich, daß er dreißig Jahre zuvor in Wittenberg studiert hat und Melanchthon näher getreten ist. Doch sind die Unterlagen zu dürftig, um diese nicht allzu fern liegende Vermutung direkt wahrscheinlich zu machen.

gewöhnlichen friedfertigen Gesinnung dar. Wie er sich selbst als standhaften Bekenner der evangelischen Wahrheit wußte, so setzte er als solche im allgemeinen das Christentum im Sinne der Reformation Luthers voraus. Doch erinnert vielmehr an Zwingli nicht nur die Zurückführung aller Sünde auf die Selbstliebe der Menschen, sondern auch die Art, wie Acontius unter Voraussetzung der Erlösung durch Christi Tod die von Gott geforderte Aufgabe des christlichen Lebens als *sanctitas atque innocentia* bestimmt[7]). Zwar darf man hierauf nicht vertrauen, um sich davon das Heil zu versprechen. Doch sollen unsere Sitten so sein, wie sie den teuer erkauften Kindern und Dienern Gottes geziemen. So aber tritt der von Gott gewollte Gehorsam der Menschen gegen sein Gesetz schon von vorn herein als Grundgedanke an die Spitze der Ausführungen von Acontius[8]). Hierin aber scheint dieser unter dem nachwirkenden Einfluß mehr noch von Erasmus als von Zwingli zu stehen. Und überhaupt ist in der ganz vorwiegend moralischen Tendenz seiner Betrachtungen die erasmische Tradition unverkennbar. Gottes Gesetz nun, so lehrt Acontius, bestimmt nicht allein, was wir tun und lassen, sondern auch wovon wir überzeugt sein sollen. In beiden Richtungen geht jedoch der Satan immer wieder darauf aus, die Menschen zum Ungehorsam zu bewegen, um sie zu verderben. Diesen teuflischen Kriegslisten im sozialen und besonders im kirchlichen Leben nachzuspüren, um ihre unter unverfänglichem Anschein oder gar unter der Maske gottwohlgefälligen Tuns sich bergenden Gefahren zu beschwören, das ist die schriftstellerische Absicht, die Acontius in seinen Darlegungen verfolgt. Ihr verdankte dessen Buch seinen Titel, der dann aber im Zeitalter der Aufklärung so fremdartig und rückständig erschienen sein wird, daß man damals begonnen hat, das gehaltreiche Werk überhaupt nicht mehr zu lesen, sondern überlegen zu ignorieren.

Doch ist der Gedanke an den Satan und seine überall im Menschenleben spürbaren Schliche nur der metaphysische Hintergrund, auf dem sich die nüchternen Beobachtungen und verständigen Urteile von Acontius um so wirksamer abhoben. Dessen durchaus praktische Geistesrichtung tritt in der Erklärung[9]) hervor, daß eine Lehre nützlich nur durch ihren Gebrauch sei, während sie, wenn sie allein in der Spekulation vorhanden ist und nicht auch zum

[7]) J. Acontius, Stratagemata Satanae. Basileae 1610. p. 43.

[8]) Ib. p. 1: Est autem in eo posita hominis salus, si Deo paruerit: interitus, si contra fecerit. [9]) P. 46.

Handeln treibt, nur für nichtig und vergeblich gehalten werden könne. Daher aber ist von einem Dogma selbst das ihm zukommende Gewicht und die ihm gebührende Schätzung zu unterscheiden[10]). Denn hiervon hängt es ab, ob es notwendig gekannt werden muß. So sind auch die Hauptstücke der wahren Lehre des Christentums nicht alle von derselben Art. Teils nämlich ist ihre Kenntnis so notwendig, daß sie allen Christen unzweifelhaft fest stehen müssen. Teils sind sie zwischen den einzelnen Kirchen streitig, zerreißen aber darum doch nicht die Übereinstimmung im Glauben selbst[11]).

Für diese Anschauungen hat Acontius den Beweis aus der heiligen Schrift in klaren und scharfsinnigen Darlegungen zu erbringen gesucht. Das einzige nämlich, was keinem Betrug oder Irrtum unterworfen ist, sondern als von Gott bezeugt den Gewissen Ruhe geben kann, sind die in ihr aufgezeichneten göttlichen Orakel[12]). Unter dieser Voraussetzung stellt sich Acontius die Aufgabe[13]), danach zu forschen, was uns in ihnen als so notwendig zu kennen und zu glauben vorgelegt werde, daß, wer davon weder weiß noch überzeugt ist, auch nicht zu Gottes Dienern und zu den Gliedern der Kirche gerechnet werden könne; wer es jedoch erfaßt habe, als des Heiles teilhaft gelten müsse, auch wenn er in allen anderen Dingen weit von dem Ziele abirre. Wohl möchte Acontius lieber die Meinung von anderen darüber hören, als seine eigne dem vorschnellen und vielleicht wenig religiösen Urteil vieler unterwerfen. Doch gilt ihm mehr als jede Rücksicht auf sein Privatinteresse die Hoffnung auf die Ruhe und den Frieden der Kirche. Vorschreiben zwar will er niemandem die Ergebnisse seines Forschens und Nachdenkens, als ob man nicht auch anderer Meinung sein könnte. Aber was der Herr ihm zu erschließen geruht habe, will er darbieten, indem er sich gern dazu bereit erklärt, anderen zu weichen, die noch gewissere Erkenntnisse vorzubringen haben. Denn nur auf die Wahrheit selbst kommt es ihm an.

Nun sind die von Gott herrührenden Überlieferungen entweder alle so notwendig[14]), daß überhaupt nichts von ihnen ohne Schaden für das Heil ignoriert oder falsch ausgelegt werden darf. Oder dies gilt von ihnen nur zum Teil, während anderes nützlich zu wissen und nicht zu verachten sein mag, ohne doch auch in jenem Sinne notwendig zu sein. Aber niemand hat von allen jenen Dingen ein vollkommen richtiges Wissen und Verständnis. Also

---

[10]) P. 99. [11]) P. 95. [12]) P. 98. [13]) P. 108. [14]) P. 110s.

würde, wenn ein solches notwendig wäre, überhaupt niemand gerettet werden können, während nach Apoc. 7, 4 einer zahllosen Menge das Heil gewiß ist. Ferner hat nach Joh. 17, 7 ff. Jesus kurz vor seinem Tode seinen Jüngern bezeugt, daß sie erfaßt haben, was er vom Vater empfangen und ihnen überliefert habe, und darauf hat er für sie gebetet. Dennoch wußten sie damals weder, daß sein Reich geistig und nicht weltlich sei; noch hatten sie sich bereits seine wichtige Lehre angeeignet, daß seine Wohltaten sich auch auf die Heiden erstrecken. Mithin kann Jesu Anerkennung des Glaubensverständnisses seiner Jünger sich auch nur auf seine wichtigsten, nicht aber auf alle seine Lehren bezogen haben. Dann aber waren die ihr damaliges Verständnis noch übersteigenden Wahrheiten auch nicht für ihr Heil notwendig. Stellt sich somit ein Unterschied zwischen einem zum Heil unbedingt erforderlichen Wissen und anderen Überlieferungen heraus, die man nicht zu kennen braucht, so muß es entweder ein allgemeines Merkmal zur Sonderung beider Gebiete geben, oder es können nur diejenigen Lehren als heilsnotwendig bestimmt werden, die im besondern und einzelnen durch bestimmte Zeugnisse des göttlichen Worts ausdrücklich als Bedingungen des Heilsgewinns kennen gelehrt werden.

Acontius erklärt, ein allgemeines Merkmal von jener Art trotz eifrigsten Suchens nirgends gefunden zu haben. Um so überzeugter ergriff er die Aufgabe, sich durch einzelne Gottesworte der heiligen Schrift über den Umfang des heilsnotwendigen Wissens und Glaubens unterrichten zu lassen. Seine Untersuchung gelangte zu dem Ergebnis[15]), daß es heilsnotwendig sei, den einen wahren Gott und seinen Sohn Jesus Christus, der Mensch geworden und von den Toten auferstanden sei, anzuerkennen, indem man glaube, daß man nur durch seinen Namen das Heil gewinnen könne und daß die Gerechtigkeit nicht in den Werken des Gesetzes gelegen sei. Aus diesen Grundwahrheiten der göttlichen Offenbarung aber folgen andere, deren Kenntnis in irgendwelchem Maße gleichfalls heilsnotwendig ist. Da nämlich die heilige Schrift ferner lehrt, daß infolge des Sündenfalls der ersten Menschen alle dem strengen Gericht Gottes unterliegen und nach ihrer Auferweckung am jüngsten Tage entweder die ewige Seligkeit erlangen oder zur ewigen Qual werden verdammt werden, so könnte niemand verstehen, was das Heil selbst ist, wenn er nicht auch seinen Sündenzustand, Gottes Ge-

[15]) P. 119 ss.

setz und Gerichtsabsicht einigermaßen kennte. Doch hängt die Seligkeit nicht davon ab, daß man bei der Auslegung der einzelnen Gebote und bei der Einschätzung der menschlichen Kräfte völlig frei von Irrtum ist. Vielmehr genügt es, sich der ewigen Verdammnis schuldig zu wissen und darauf zu vertrauen, daß man von ihr durch Christus befreit sei, nicht aber vom Gesetz oder anderswoher sein Heil zu erwarten. Ferner setzt der Glaube an Christi Auferstehung von den Toten als notwendig den Glauben an seinen Tod voraus. Da endlich der Herr geboten hat, daß allen das Evangelium gelehrt und daß sie auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes getauft werden sollen, und da dieser es ist, der den Glauben bewirkt, so muß man auch hieran glauben und in unablässigem Bitten den heiligen Geist von Gott begehren. Über diese Gegenstände des heilsnotwendigen Glaubens hinaus, erklärt Acontius, habe er in der heiligen Schrift nichts als ebenso wichtig bezeugt gefunden.

So hat Acontius ohne alle Rücksicht auf die in den verschiedenen Konfessionskirchen geltenden theologischen Traditionen allein durch selbständiges Forschen in der heiligen Schrift die zum Gewinn des Heils unbedingt erforderlichen Objekte des christlichen Glaubens feststellen zu können gemeint. Zugleich war ihm darin ein bestimmter Maßstab zugefallen, an dem er die darüber hinausgehenden Ansprüche aller kirchlichen Parteien auf die Glaubensleistungen ihrer Mitglieder als unberechtigt ablehnen zu können sich zutraute. Da es aber nur ganz wenige Glaubenssätze waren, die er für unbedingt notwendig erklärte, nahm er zu manchen viel umstrittenen Dogmen nicht nur seiner Zeit, sondern der gesamten kirchlichen Vergangenheit eine so weitherzige Stellung ein, wie sie bisher innerhalb der christlichen Kirche nicht eben häufig erreicht worden war. Und zwar tat er dies nicht etwa von einem religiös indifferenten Standpunkt aus, sondern im wohl erwogenen Interesse der christlichen Religion und des kirchlichen Friedens, zu dessen Herstellung im Sinne Jesu Christi und seiner Jünger beitragen zu helfen er sich nach dem Maße seiner theologischen Einsicht berufen sah.

Allerdings schloß Acontius von diesem Frieden die römische Kirche einfach aus. Er sah in ihr das *amplissimum regnum* des Satans, dem die Bekenner des Evangeliums den von ihr verlangten Gehorsam verweigern und den Krieg erklärt haben[16]). Dem Satan

[16]) P. 333. cf. 331 s.

aber arbeiten auch die Gegner Roms in die Hände mit ihren zahlreichen kirchlichen Bekenntnissen, durch die sie in viele Sekten zersplittert erscheinen. Dagegen wünscht Acontius, daß alle Kirchen, die in den heilsnotwendigen Lehren übereinstimmen, auch nur ein einziges gemeinsames Glaubensbekenntnis haben. Die Geltung jener Konfessionen vereitelt aber auch die Ausführung der von Paulus 1. Kor. 14, 30; 1. Thess. 5, 20 f. gegebenen Weisungen. So jedoch gewinnt Menschenwort eine dem Gotteswort überlegene Autorität. Daher würde Acontius nichts mehr zusagen[17]), als daß zu gunsten eines sorgfältig zusammengestellten Glaubenssymbols alle übrigen Bekenntnisse abgeschafft würden. Denn sicherlich würde eine solche Einmütigkeit der Kirchen viele nur menschliche Stimmen zum Schweigen bringen und viele große Anstöße beseitigen, die den Fortschritt des Evangeliums in unglaublicher Weise aufhalten.

Nun sei freilich, so fährt Acontius fort, ein uraltes Bekenntnis in dem sogenannten apostolischen Symbol vorhanden. Doch werde es so allgemein gebilligt, daß man seinen eigentlichen Gebrauch gar nicht mehr beobachte. Durch ein Symbol nämlich unterscheide man sich von Feinden und von Spionen. So haben auch die alten Christen diejenigen in ihre Gemeinschaft aufgenommen, die das Apostolikum annahmen, auch wenn sie sich im übrigen in vielen schweren Irrtümern bewegten; andererseits haben sie die zurückgewiesen, die es ablehnten. Jetzt dagegen wird nicht auch mehr jeder anerkannt, der sich zu dem Apostolikum bekennt; also wird dieses auch gar nicht mehr als Symbol gebraucht. Deshalb aber hält es Acontius für der Mühe wert, festzustellen, wie ein Bekenntnis beschaffen sein müßte, das von allen Christen als Symbol gebraucht werden könnte. Das Ergebnis dieser Betrachtungen liegt vor in dem Entwurf einer grundsätzlich nur in biblischen Wendungen abgefaßten Formel, die alles, was Acontius für notwendig zum Heile hält, zum Ausdruck bringt. Sie lautet[18]) folgendermaßen:

Unum solum verum Deum novi et eum, quem ille misit, Jesum Christum, filium ejus, et Spiritum sanctum. Novi Dei legem esse illam: Audi Israel, Dominus Deus tuus Deus unus est etc. Execrabilis est quicunque executus non fuerit omnia, quaecunque in lege scripta sunt. Credo futuram mortuorum resurrectionem et judicatum iri vivos et mortuos: qui recte fecerint, in vitam aeter-

[17]) P. 334 s. [18]) P. 341 s.

nam ituros: qui autem inique egerint, ad supplicium. Et cum ego in peccatis conceptus et natura irae filius contra Dei legem graviter commiserim, agnosco me Dei judicio obnoxium atque aeternae mortis reum esse. Verum cum statuto tempore Deus filium suum Jesum Christum in mundum miserit, qui homo factus propter peccata nostra mortuus est et propter nostram justitiam revixit, qui nos a peccatis nostris suo sanguine abluit, per quem peccatorum venia nuntiatur, nec est in ullo alio salus nec ullum aliud nomen est sub coelo hominibus datum, per quod servandi simus: confido me per illius nomen et gratiam vitam consecuturum. Agnosco unum baptismum in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.

Für solche, die überdies noch die Verdammung der diesem Bekenntnis widerstreitenden Irrtümer begehren, fügt Acontius folgende Sätze hinzu: *Rejicio eorum sententiam, qui negant alium esse Filium et alium esse Patrem. Confiteor enim Jesum Christum vere filium Dei esse. Justitiam positam non habeo in lege neque in hominum mandatis aut inventis, sed in solo Christo. Neque spero me salvum fore per beatam Virginem aut ullum sanctum vel quodcunque aliud nomen, sed per Jesum Christum.*

So groß auch der stille Einfluß gewesen sein wird, den Acontius durch seine viel gelesenen *Stratagemata* auf freier denkende Christen des 16. und des 17. Jahrhunderts und zwar vor allem wohl auf Laien und Dissidenten geübt hat, so war es unter den damaligen Verhältnissen doch von vornherein ausgeschlossen, daß er den mit seiner Bekenntnisformel erstrebten Zweck auch nur im entferntesten hätte erreichen können. Als Laie mochte er selbst sich darüber täuschen. Aber überhaupt nur ein Laie konnte damals auf das kühne Unternehmen verfallen, das von allen Seiten anerkannte Apostolikum kurzerhand bei Seite zu schieben und durch eine neue Glaubensformel ersetzen zu wollen. Vermochte sich nicht einmal drei Jahrhunderte später das sogenannte Nitzschianum der Berliner Generalsynode von 1846 auch nur als Ordinationsformel durchzusetzen, so konnte das im 16. Jahrhundert bei der damals überall herrschenden theologischen Denkweise und Sinnesart noch viel weniger jenes *Symbolum Acontianum*. Denn wenn dessen Abfassung im Sinne seines Urhebers auch nur der Schätzung der heiligen Schrift im ältesten Protestantismus entsprechen mochte, so war doch Acontius' selbständiger Biblizismus der großen Mehrzahl seiner Zeitgenossen nicht weniger unerträglich, als die doch vielmehr theologisch, als synkretistisch bestimmte Kritik der allgemein anerkann-

ten altkirchlichen Dogmatik, die auf Grund eines ähnlichen Biblizismus Michael Servet und die anderen Antitrinitarier bestritten. Ebenso aber wie diese nahm auch Acontius in seiner positiven Auffassung des Christentums einen Standpunkt ein, dessen Intellektualismus und vorwiegender Moralismus den religiösen Interessen der Reformation und des kirchlichen Altprotestantismus keineswegs gerecht wurde. Zwar ließ auch er den Glauben durch den heiligen Geist gegeben werden. Insofern aber reflektierte er doch mehr auf spontane prophetische Eingebungen, die er nicht unterbunden zu wissen wünschte, als auf die glaubenzeugenden Wirkungen des in der Kirche berufsmäßig verkündigten Gottesworts. Soweit dieses jedoch auch objektiv dargeboten wird, handelt es sich für Acontius nur um die Annahme der heilsnotwendigen christlichen Lehren in einem Glaubensgehorsam, den er neben den moralischen Pflichten der Menschen in dem göttlichen Gesetz vorgeschrieben fand. So aber erscheint der Glaube wie später bei den Arminianern vor allem als eine gesetzliche Leistung, wenn auch von anderer Art als die guten Werke, in die auch Acontius mit Paulus die Gerechtigkeit nicht gestellt wissen wollte.

Mit dieser gesetzlichen Auffassung des Glaubens stimmt es ferner durchaus überein, wie Acontius das Maß für dessen Heilsnotwendigkeit bestimmt hat. Zwar hielt auch er das Vertrauen auf Gott und Christus für die Praxis der christlichen Frömmigkeit, von der die Ruhe der Gewissen abhängig sei. Aber so sehr er auch den Nutzen der einzelnen Lehren zum entscheidenden Gesichtspunkt für deren Wichtigschätzung machte, so bestimmte er ihn nicht nach deren direktem religiösen Erfolge in den Herzen der Gläubigen. Sondern er bemaß ihn nur mittelbar nach der objektiven Norm der biblischen Vorschriften über das, was um des Heiles willen notwendig zu wissen und für wahr zu halten sei. Diese Auswahl aber unter allen in der heiligen Schrift geoffenbarten Wahrheiten traf er, indem er mit wesentlich rationalen Erkenntnismitteln danach forschte, welcher Gedankeninhalt in ihr dahin ausgezeichnet sei, daß er als zum Heile notwendig gekannt und geglaubt werden müsse. So jedoch wird das zunächst zu gewinnende Wissen um die als heilsnotwendig vorgeschriebenen Objekte des Glaubens dessen praktisch religiöser Vertrauensleistung prinzipiell übergeordnet, und diese erscheint nur als eine im Grunde selbstverständliche Folge jener verstandesmäßigen Aneignung der für den Gewinn des Heiles ausschlaggebenden Dogmen. In irgend-

welchem Grade zwar konstruierten auch die orthodoxen protestantischen und katholischen Theologen das Verhältnis des gläubigen Wissens und des praktischen Glaubens unter gleichartigen Voraussetzungen. In ihrer von Acontius bei Seite geschobenen Lehre von der Prädestination aber besaßen die orthodoxen Reformierten und in ihrer jenem völlig fremden Anschauung von der *efficacia* des Gottesworts erst recht die Lutheraner leistungsfähige Korrektive, um in ihrer Auffassung von dem Gewinn des Heils den Gefahren eines einseitigen Intellektualismus zu entgehen, sowie ihn Acontius bei seiner grundsätzlich gesetzlichen Ansicht von dem Glauben überhaupt nicht zu überwinden vermochte.

2. In ihrer Grundrichtung nahe verwandt mit den Ansichten von Acontius sind die Anschauungen der Socinianer von dem, was um des Heiles willen notwendig zu wissen und zu glauben sei. Ein neues allgemeines Symbol zwar haben sie ebensowenig aufgestellt, wie sie das *Acontianum* sich angeeignet haben. Sie begnügten sich mit der Anerkennung des Apostolikums[19]) und mit der Abfassung ihres Rakowschen Katechismus, der als ihr Parteisymbol in ihrem Einflußkreise zur offiziellen Geltung gelangt ist. Begonnen von Faustus Socinus und ein Jahr nach dessen Tod von Valentin Schmalz vollendet ist er 1605 veröffentlicht worden. Seitdem trat die Gemeinschaft der Socinianer als eine von allen andern kirchlichen Gruppen unterschiedene selbständige Konfession erkennbar hervor und machte sich in ihrer besonderen Eigenart geltend. Unter dem Schutze aber ihrer Patrone im polnischen Adel fühlten sich die Socinianer sicher genug, gleich schon in den folgenden Jahren die großen Konfessionskirchen übermütig herauszufordern. So widmete Schmalz 1608 die deutsche Übersetzung des zunächst in polnischer Sprache herausgegebenen Rakower Katechismus der Universität Wittenberg[20]) und 1609 dessen lateinische Ausgabe dem Könige Jakob I. von England. Dieser verfluchte nur das Satansbuch und seine Verfasser, ohne ihm weiter Beachtung zu schenken[21]). Auch die Wittenberger Theologen wollten zunächst jene Provokation einfach ignorieren. Dann sahen sie sich doch zur Abfassung mehrerer Gegenschriften, auf die weiterhin

---

[19]) Catechesis Racoviensis. Rec. G. L. Oederus. Francof. et Lipsiae 1739. p. 121 (qu. 95).

[20]) Vgl. Th. Wotschke, Wittenberg und die Unitarier Polens. Archiv für Reformationsgeschichte. Bd. 14. 1917. S. 133ff.

[21]) Vgl. O. Fock, Der Socinianismus. Kiel 1847. S. 184.

einzugehen sein wird, durch die Veröffentlichung einer kleinen Schrift von Faustus Socinus genötigt. Diese war von ihm schon 1599 in polnischer Sprache verfaßt worden. 1610 erschien sie in holländischer, 1611 in lateinischer Übersetzung. Nun erst erregte sie in weiten theologischen Kreisen Aufsehen und starke Beunruhigung. Die werbende Absicht, die sie verfolgte, kommt deutlich schon in ihrem langatmigen Titel zu einem den heftigsten Widerspruch erregenden Ausdruck: *Quod regni Poloniae et magniducatus Lithuaniae homines, vulgo Evangelici dicti, qui solidae pietatis sunt studiosi, omnino deberent se illorum coetui adjungere, qui in iisdem locis falso atque immerito Ariani atque Ebionitae vocantur*[22]).

In dieser Schrift stellt Socinus zunächst als obersten Grundsatz fest, daß die Frommen als Kinder Gottes keine Fehler und keine Sünden begehen dürfen, die der in dem Evangelium Jesu Christi enthaltenen gesunden Lehre zuwider sind. Solche Verstöße jedoch sind für die Bekenner der evangelischen Religion fast unvermeidlich. Denn in dieser werden als Fundamente der Frömmigkeit und des Heils einige Dogmen ausgegeben, aus deren Billigung und Aufrechterhaltung sich solche Fehler geradezu ergeben. Das sind vor allem die Lehren von der Prädestination, dem unfreien Willen, der Satisfaktion und die Annahme, daß das religiöse Vertrauen nicht auf Christus und Gott selbst, sondern auf die durch Christus bewirkte Zerstörung der Sünde zu setzen sei, während es sich dabei doch nur um den Gegenstand einer *fides historica* handelt. Ferner halten die Evangelischen manches, was den Geboten Christi widerspricht, für erlaubt, da sie keinen Unterschied zwischen dem christlichen und dem mosaischen Moralgesetz gelten lassen. Andere ihrer Irrtümer schließen zwar nicht das Heil selbst aus, verhindern aber leicht die Kenntnis des richtigen Weges zu diesem. Damit sind gemeint die den Evangelischen noch mit den Katholiken gemeinsamen Lehren von der Trinität, der präexistenten Gottheit Christi, der Persönlichkeit des heiligen Geistes, dem Abendmahl und der Taufe. Endlich wissen die Evangelischen vieles nicht, dessen Kenntnis von großem Nutzen ist, während die Unbekanntschaft damit die lautere Wahrheit verdunkelt. Verletzt aber wird diese auch durch ihre Lehren über Adams Unsterblichkeit und *justitia originalis*, über die Erbsünde und durch andere

[22]) Bibliotheca fratrum Polonorum. Irenopoli [= Amstelodami]. 1656. t. 1 p. 693—707.

Ansichten, die mit den schon gerügten Irrtümern irgendwie zusammenhängen.

Dagegen, rühmt Socinus, gebe es auf der ganzen Welt keine Kirche, die eine reinere Lehre und eine größere Kenntnis der das Heil der Menschen angehenden göttlichen Dinge habe, als die der Socinianer. Seine Ausführungen schließt er mit der Versicherung, daß er die Evangelischen aufrichtig liebe. Zwar halte er sie für befangen in vielen Irrtümern, aber doch nicht für verdammt und für ausgeschlossen von dem himmlischen Reiche. Vielmehr sei er überzeugt, daß, wenn sie nur fromm leben und den weltlichen Begierden absagen, sie dennoch gerettet werden würden.

Der überaus sichere und siegesgewisse Ton, in dem Socinus die Evangelischen in Polen und Litauen zu sich herüberzuziehen versuchte, hat zur Voraussetzung die Erfolge, die dem Socinianismus seit den letzten Jahren des 16. Jahrhunderts in jenen Ländern zu teil zu werden begannen. Mit unverhohlener Genugtuung weist Socinus darauf hin, daß in seinem Einflußbereich die Zahl der Evangelischen abnehme, die seiner Gesinnungsgenossen stetig wachse. In der Tat gelangte der Socinianismus und besonders sein geistiger Mittelpunkt, das *gymnasium illustre* zu Rakow, in den nächsten Jahrzehnten zu hoher Blüte. Dann erschöpfte sich doch bald seine werbende Kraft, und da er bei seinem vorwiegend doktrinären Interesse an der christlichen Religion niemals in den breiten Massen des Volkes Boden zu gewinnen vermocht hatte, gelang es der Kontrareformation, ihn in Polen binnen einem Menschenalter völlig zu unterdrücken und schließlich auszutilgen.

Bestimmter als in Socins Werbeschrift an die Evangelischen wird die Frage nach dem, was zum Heile notwendig sei, in dem Rakowschen Katechismus gestellt und behandelt. Auch in ihm wird zwischen solchen Kenntnissen, die zum Gewinn des Heils unbedingt erforderlich sind, und anderem Wissen unterschieden, das dazu nur überaus nützlich sei[23]). Jenes sind die Sätze von Gottes Dasein, seiner Ewigkeit, seiner vollkommenen Gerechtigkeit, Weisheit und Macht[24]). Dazu kommt außerdem noch der Glaube an Gott als den Weltschöpfer[25]). Als hervorragend nützlich zum Heil aber werden allein die antitrinitarische Auffassung Gottes[26]) und die Anerkennung Christi als des bis zum Tode getreuen Menschen, den Gott auferweckt und mit Unsterblichkeit

[23]) Qu. 52. [24]) Qu. 53. 64. [25]) Qu. 92. [26]) Qu. 71. 89.

begabt habe, ausdrücklich bezeichnet. Denn diese Ansicht stütze in wunderbarer Weise unsere Hoffnung auf das ewige Heil[27]). Nach Eph. 2, 20 ferner sind im Verhältnis zu den übrigen Christen die Apostel und Propheten das Fundament der Kirche, während nach 1. Kor. 3, 11 im Verhältnis zu ihnen selbst Christus als das Fundament des Heils erscheint[28]). Doch wird, ohne Kennzeichnung als notwendig oder als besonders nützlich, nur für einen Zusatz Jesu zu dem ersten Gebot die Vorschrift erklärt[29]), daß man den Herrn Jesus nach seiner Auferstehung als Gott anerkennen müsse, d. h. als den, der nun auch göttliche Macht habe und dem daher göttliche Ehre und Anbetung gebühre. In ganz derselben Weise werden aber noch manche andere Gebote, die Jesus über die des Dekalogs hinaus gegeben habe, zur allgemeinen Beobachtung vorgeschrieben.

Von den späteren Socinianern hat Jonas Schlichting in einer Gegenschrift gegen den Lutheraner Balthasar Meisner gleich zuerst die Frage nach den fundamentalen Glaubensartikeln aufgeworfen[30]). Er bestreitet die noch zu besprechende Ansicht der Lutheraner, daß alle Dogmen, die die Ursachen des Heils darlegen, fundamental seien. Schlechtweg zum Heile notwendig seien vielmehr nur die Artikel, daß Gott sei, daß er einer sei, daß er vollkommen selig, gut, weise und mächtig, daß er Jesu Christi Vater und daß dieser sein Sohn und unser himmlischer Herr und König sei; daß den Glaubenden der heilige Geist gegeben werde, daß Gott alle Menschen durch den Glauben an Christus rechtfertigen wolle, daß dieser Glaube mit guten Werken verbunden sein müsse, und daß Christi Disziplin ganz heilig sei und alle Gebote der wahren Frömmigkeit umfasse. Alle anderen Lehren dagegen sind nach Schlichtings Ansicht nicht fundamental. Daher können auch Lutheraner und Calvinisten gerettet werden, wenn sie dabei nur der wahren Heiligkeit ergeben sind[31]).

Im Vergleich mit den Bestimmungen des Rakowschen Katechismus ist hier der Kreis der heilsnotwendigen Lehren etwas weiter gezogen, ohne daß doch ein wesentlicher Unterschied von materialer Bedeutung vorläge. Nur tritt das Gewicht, das dem moralischen Verhalten der Christen beigemessen wird, noch deutlicher

---

[27]) Qu. 189. 190. [28]) Qu. 500. [29]) Qu. 236. 237.

[30]) J. Schlichting a Bukowiec, De Ss. trinitate, de moralibus N. et V. T. praeceptis itemque de sacris eucharistiae et baptismi ritibus. 1637. p. 3ss. 20s. [31]) Ibidem p. 18.

hervor. Das aber war vom socinianischen Standpunkt aus auch nur folgerichtig. Denn im Socinianismus steht überhaupt alles, was zu tun und was zu glauben ist, unter dem obersten Gesichtspunkt einer göttlichen Anordnung, der Gehorsam zu leisten sei. Indem aber nur wenige Objekte des Glaubens dahin ausgezeichnet werden, daß ihre Anerkennung zum Heil unbedingt notwendig sei, vermindert sich ganz von selbst die Wichtigkeit der übrigen. Zwar nahmen es die Socinianer vor allem mit den moralischen Forderungen der christlichen Religion überaus ernst und boten, um deren Geltung zu sichern, eine Kirchenzucht auf, deren Fehlen bei den Evangelischen Socinus als erheblichen Mangel rügte. Dagegen hielten sie keinen gleichartigen Zwang für notwendig, um auch die Anerkennung der von ihnen vertretenen Glaubenssätze zu sichern. Teils wird es dessen innerhalb ihrer Gemeinschaft überhaupt nicht bedurft haben, da dieser doch nur solche beitraten, die unter der zwangsmäßigen Orthodoxie der meisten anderen Kirchengruppen litten und denen die ihre Vernunft ansprechende Lehre der Socinianer schon sowieso einleuchtete. Teils aber verfügten diese trotz ihres Rückhalts an dem polnischen Adel schwerlich über die Machtmittel, ohne die eine Kirchenzucht dogmatischer Art überhaupt nicht durchführbar gewesen wäre. So aber übten sie gegen die Vertreter von anderen Glaubensansichten eine weitherzige Toleranz, indem sie diese wegen ihrer vermeintlich mangelhaften Einsicht lediglich bedauerten und übrigens nur durch die allerdings recht aufdringliche Empfehlung ihrer eigenen Lehre frei zu überzeugen beflissen waren.

Gedankt freilich und erwidert wurde den Socinianern dieses friedfertige und doch zugleich auch herausfordernde Verhalten von niemandem, der ihrer Gemeinschaft fern blieb. Dazu war ihre Kritik der dem kirchlichen Protestantismus und dem Katholizismus gemeinsamen altkirchlichen Dogmatik nach den Maßstäben der damaligen Zeit viel zu radikal. Immerhin wird weiterhin zu zeigen sein, wie die Stellung des Socinianismus zu der Frage nach den heilsnotwendigen Dogmen namentlich auf die Anschauungen der lutherischen Theologen nicht ohne rückwirkenden Einfluß geblieben ist.

3. Eine ähnliche Stellung wie die Socinianer haben die Arminianer zur Frage nach den heilsnotwendigen Dogmen und zum Fundament des Glaubens eingenommen. Da das ungestörte Dasein ihrer Kultusgemeinschaft von deren Duldung in den niederländi-

schen Staaten abhing, waren sie, auch nachdem ihnen freie Religionsübung gewährt worden war, doch in einer weniger günstigen Lage, als die Socinianer während der Zeit, als sie unter dem Schutze des polnischen Adels sich eines großen Einflusses erfreuten und sogar eine kräftige Propaganda für ihre Sache treiben konnten. Um so mehr Veranlassung hatten die Arminianer, grundsätzlich für weitgehende Toleranz und für das Ideal einer friedlichen Verständigung möglichst aller streitenden kirchlichen Parteien einzutreten.

Dieses Interesse tritt gleich bei Arminius noch vor dem Ausbruch seines Streits mit Gomarus deutlich hervor. Als er 1605 das Rektorat der Universität Leiden niederlegte, hielt er eine öffentliche Rede *de componendo dissidio religionis inter christianos*[32]). Seine Ausführungen erstrecken sich nur erst auf die von früher her vorhandenen theologischen Streitigkeiten. Deren Gründe suchte er in allgemeinen menschlichen Fehlern und Nachgiebigkeiten gegenüber den Versuchungen des Teufels, also vorwiegend unter moralischen Gesichtspunkten zu bestimmen. Als Heilmittel gegen alle solche Uneinigkeit empfahl er, wie um dieselbe Zeit die pfälzischen Reformierten, die Abhaltung einer allgemeinen Synode, an der er auch Laien teilnehmen lassen wollte[33]). Doch wendete er sich dagegen, daß auf ihr die Mehrheit ihren *consensus* der Minderheit aufdränge. Denn wenn jene auch zu allen ihren Beschlüssen nur aus reinem Gewissen gelangt sein möge, so könne sie dennoch in ihrem Urteil fehlgegangen sein. Daher aber werde sie mit Geduld erfolgreicher auf die Gewissen der Andersgesinnten und überhaupt des ganzen Volkes wirken, als mit unmäßiger Starrheit. So weit also trat Arminius grundsätzlich für Toleranz ein. Unbedingt dagegen wollte er diese nicht geübt wissen[34]). Denn wenn man meine, man könne in jeder Religion selig werden und alle Sekten seien einander gleich zu achten, so lasse man jeden Eifer um die göttlichen Dinge vermissen und beschuldige diejenigen der Torheit, die in mühsamer Arbeit das erforschen, was jene für unerforschlich halten. Aus einer solchen *desperatio* aber führe der Weg zum Atheismus. Daher ist auch nicht jeder Streit über die Religion zu verbieten. Denn dann würde nur eine *stupida ignorantia* zum Fundament der Einheit in der Religion gemacht, und das bringe lediglich Schaden.

[32]) J. Arminius, Opera theologica. Francof. 1631. p. 58ss.
[33]) P. 71ss. [34]) P. 61.

Auch zu der Frage nach der Wiederherstellung des kirchlichen Friedens nahm unter den Arminianern wieder eine besondere Stellung Hugo Grotius ein[35]). Er knüpfte an die Bestrebungen Georg Cassanders an und suchte der Sache der kirchlichen Einigung zu dienen, indem er in Anmerkungen zu dessen *Consultatio* seine eignen theologischen Anschauungen in ihren Grundzügen entwickelte[36]). Daran schloß sich ein Wechsel von Streitschriften zwischen ihm und Andreas Rivetus, der ihm scharf entgegengetreten war[37]). In diesen Auseinandersetzungen legte Grotius großes Gewicht auf den *consensus* des kirchlichen Altertums und zugleich auf die weitreichende Übereinstimmung der orientalischen Kirche mit diesem. Doch auch mit dem römischen Katholizismus wollte er die Herstellung des Friedens angestrebt wissen, wie er denn in seiner *Via ad pacem ecclesiasticam* unter den Urkunden, die er seinen eignen Darlegungen voranschickte, an erster Stelle Pauls IV. Bulle *super forma juramenti professionis fidei* abdrucken ließ[38]). In seinen meisten Schriften über den kirchlichen Frieden behandelte Grotius freilich die Frage nach den Dogmen, um die sich die verschiedenen theologischen Streitigkeiten drehten, nirgends prinzipiell. In einer ganz kurzen Arbeit jedoch unterscheidet auch er zwischen Lehren von verschiedenem Wert[39]). Vor allen anderen zeichnet er Christi Gebote und Verheißungen als diejenigen Dogmen aus, die durch sich selbst dazu im stande seien, den Seelen Frömmigkeit und Rechtschaffenheit einzupflanzen, und denen Christus durch sein eignes Beispiel Autorität verliehen habe. Dann folgen die Christi Würde betreffenden Lehren von seiner jungfräulichen Geburt und von seiner Wiederkunft zum Gericht, von der durch ihn erworbenen Sündenvergebung und von der stetigen Dauer der Kirche. Mit diesen Dogmen, machte Grotius geltend, habe sich gemäß der *regula fidei* bei Irenäus und bei Tertullian die alte Kirche begnügt, indem sie darauf hin die Katechumenen

---

[35]) Genaueres bei C. W. Hering, Geschichte der kirchlichen Unionsbestrebungen seit der Reformation. Bd. 1. 1836. S. 463ff. J. Schlüter, Die Theologie des Hugo Grotius S. 89ff.

[36]) H. Grotius, Annotata ad consultationem Cassandri. Opera theologica. Basileae. t. 4. 1732. p. 615ss.

[37]) Die Titel dieser Schriften s. bei Walch t. 2, 353s; Grotius' Schriften gegen Rivetus in den Opera t. 4 p. 535ss. 639ss. 653ss. 679ss.

[38]) Opera p. 535s.

[39]) H. Grotius, De dogmatis, ritibus et gubernatione ecclesiae christianae. Opera t. 4. p. 752s.

zur Taufe und dann auch zum Abendmahl zuließ und dafür eintrat, daß niemand, ohne sie anzuerkennen, als Christ gelten könne. Dagegen bedarf es dazu keiner genauern Kenntnis der Lehren von der Trinität und den beiden Naturen Christi, mit denen es auch die alten Christen nicht allzu streng genommen haben. Erst unter den christlichen Kaisern ist es damit anders geworden. Grotius aber erklärt die Rückkehr zu jenem altkirchlichen Verfahren für überaus wünschenswert zur Bewahrung oder, wo sie fehlt, zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit.

Episcopius vertrat[40]) den zuerst von Acontius geltend gemachten Grundsatz, daß die heilsnotwendigen Dogmen im Unterschiede von den zur Frömmigkeit und zur theologischen Erkenntnis bloß nützlichen Inhalten der heiligen Schrift in dieser nicht nur vollständig enthalten, sondern auch ausdrücklich als unbedingt notwendig ausgezeichnet sein müssen. Doch ließ er es, ohne auf die materiale Seite der Frage, welche Dogmen dieses seien, zusammenhängend einzugehen, bei einigen allgemeinen Betrachtungen darüber bewenden. Bei der Erörterung der einzelnen dogmatischen Fragen aber bemaß er, wie früher gezeigt ist[41]), sein Urteil über die Vertreter anderer Ansichten immer wieder danach, inwieweit sie an den heilsnotwendigen Glaubenswahrheiten festhielten.

Curcelläus erklärte[42]), es sei ein schwerer Irrtum zu meinen, daß, wenn man etwas aus der heiligen Schrift als wahr erwiesen habe, dies auch ohne weiteres für heilsnotwendig ausgegeben werden dürfe. Denn vieles hängt zwar mit den Glaubensartikeln zusammen, gehört aber darum doch nicht auch zu deren Wesen und kann daher unbekannt bleiben oder auch in Zweifel gezogen werden. Über Episcopius ging Curcelläus darin hinaus, daß er nicht allein die in der heiligen Schrift ausdrücklich als notwendig bezeichneten Artikel, sondern auch folgerichtig aus ihnen gezogene Schlußfolgerungen, die jedem vorurteilslosen und affektfreien Menschen leicht einleuchten, zu den heilsnotwendigen Lehren rechnete. Da nun das eigentliche Wesen der christlichen Religion im Glauben an Gottes Verheißungen und im Gehorsam gegen seine Gebote besteht, sind solche Dogmen, die mit beiden untrennbar zusammenhängen, auch für heilsnotwendig zu halten, während, was ihnen hinderlich oder nicht mit ihnen vereinbar ist, dem Gewinn des

[40]) S. Episcopius, Opera theologica. Amstelodami. 1651. p. 243s.
[41]) S. Bd. 3 S. 356.
[42]) Steph. Curcellaeus, Opera theologica. p. 18ss.

Heils vielmehr schadet. Und zu diesen schädlichen Lehrstoffen gehört sehr vieles, worüber man in der Meinung, es als heilsnotwendig geltend machen zu müssen, aufs heftigste streitet. So aber wird bedauerlicher Weise das königliche Gesetz der Liebe, ohne dessen Beobachtung niemand Gott schauen wird, von Christen nahezu mit Füßen getreten.

Um dagegen den Liebhabern des Friedens auf dem rechten Wege voranzugehen, will Curcelläus feststellen, was in der christlichen Religion notwendig oder wenigstens sehr nützlich sei, und andererseits zeigen, was nicht dazu gerechnet werden dürfe. Notwendig glauben nun muß man, daß die heilige Schrift Gottes Wort und daß ein ewiger, allgegenwärtiger, ganz guter, weiser, gerechter, mächtiger und seliger Gott sei, der die Welt geschaffen habe, mit seiner Vorsehung regiere und insbesondere auf die Handlungen seines Ebenbildes, des Menschen, Acht habe, um die guten zu belohnen, die bösen zu bestrafen. Dagegen braucht man nicht zu glauben und kann auch gar nicht mit Sicherheit behaupten, daß es in Gott drei gleichwesentliche Personen gebe, bevor die Begriffe von göttlichen Personen und von ihrem sei es spezifischen oder nur numerischen Unterschiede klarer als bisher feststehen. Von Christi Person ferner muß man glauben, daß er nicht nur ein wahrer, vom heiligen Geist empfangener und von der unbefleckten Jungfrau geborener Mensch, sondern auch daß er Gottes Sohn und selbst Gott, aber dem Vater untergeordnet sei. Dagegen ist die Art der Verbindung seiner beiden Naturen unbestimmbar, und Nestorius ist wegen seines Widerspruchs gegen das unbiblische Wort θεοτόκος zu unrecht verdammt worden. Weiter ist notwendig die Lehre von Christi drei Ämtern, von denen das prophetische auch seine Auferstehung, Himmelfahrt und die Sendung des heiligen Geistes mit umfaßt. Die von ihm als Hohenpriester durch sein genugtuendes Leiden erreichte Sühnung der Sünden und Versöhnung des Vaters als ein Verdienen des Heils für die Menschen aufzufassen, ist aber nicht notwendig, da eine solche durch die heilige Schrift nirgends bezeugte Ansicht den Ruhm der göttlichen Gnade zu verdunkeln geeignet ist. Ferner muß man glauben, daß der in Gott seit Ewigkeit lebendige Geist in Christus gewohnt habe, nicht aber auch unbedingt, daß er eine Person sei. Dann folgen in der Anwendung auf andere dogmatische Lehren noch mehrere Distinktionen gleicher Art, durch die die von Curcelläus vertretenen glaubensgesetzlichen Forderungen unter abschwächenden Vorbehalten einge-

schränkt werden. Die ganze Betrachtung läuft darauf hinaus zu empfehlen, daß alle, die in den fundamentalen Lehren übereinstimmen, ihre Abweichungen in den nicht notwendigen Dogmen brüderlich dulden und sich zu einer kirchlichen Gemeinschaft vereinigen sollen.

Im Unterschiede von Episcopius und Curcelläus behandelt Limborch die Frage nach den heilsnotwendigen Dogmen nicht im Zusammenhange der Lehre von der *perfectio scripturae sacrae*, sondern als ein Stück seiner Lehre von der Kirche unter dem praktischen Gesichtspunkt, wie diese sich zu den Vertretern abweichender Meinungen zu verhalten habe. Er charakterisiert[43]) zunächst als Häretiker solche Menschen, die im Widerspruch mit der herrschenden oder auch von einer Synode approbierten Ansicht schwere Irrtümer mit subjektiv ehrlicher Überzeugung, aber auf haltlose Gründe hin hegen und in der Meinung, für die Wahrheit selbst einzutreten, und bereit, dafür auch zu leiden, sich für verpflichtet halten, sie zu verteidigen. Dann bestreitet Limborch im Gegensatz zum Katholizismus und zu den Anschauungen Calvins und Bezas die Befugnis einer christlichen Obrigkeit, gegen Häretiker körperliche Strafen und erst recht die Todesstrafe anzuwenden. Dabei entwickelt er den Grundsatz einer völligen Gewissensfreiheit mit Argumenten, deren Triftigkeit seit dem 18. Jahrhundert den europäischen Kulturnationen so selbstverständlich geworden ist, daß sogar die römische Kirche ihren entgegengesetzten Standpunkt in ihrer Praxis wenigstens nicht mehr öffentlich aufrechtzuerhalten wagt. Für das einzige zulässige Mittel aber, um unbeugsame Häretiker abzuwehren, erklärt[44]) Limborch unter Berufung auf Röm. 16, 17 und einige Stellen in den Pastoralbriefen ihre Fernhaltung von der kirchlichen Gemeinschaft.

Andererseits fragt es sich, wie sich die Kirche zu den *simpliciter errantes* in ihrer Mitte verhalten soll. Hier tritt Limborch wie seine Vorgänger für die Forderung einer *mutua dissidentium tolerantia* ein. Und erst in diesem Zusammenhang kommt er auf den Unterschied der heilsnotwendigen und der übrigen christlichen Dogmen zu sprechen. Er entwickelt wesentlich dieselben Anschauungen wie Curcelläus. Indem er wie dieser nicht nur die mit einer *nota necessitatis* versehenen deutlichen und durchsichtigen Lehren der heiligen Schrift, sondern auch die damit notwendig zusammenhängenden

[43]) Ph. a Limborch, Theologia christiana. Amstelaedami. 1730. p. 841 b (l. 7. c. 20, 8). [44]) Ibidem p. 843 b (c. 20, 17).

Dogmen, wenn sie nur gemäß der Formel des Lerinensers *ab omnibus, ubique et semper* geglaubt worden sind, als fundamental anerkennt, erklärt[45]) er jedoch, daß sie alle summarisch in dem apostolischen Symbol zusammengefaßt seien. Übrigens unterscheidet er von den fundamentalen Dogmen selbst deren *circumstantia* oder *modus* und behauptet[46]), daß es sich in den meisten Streitigkeiten unter Christen nicht um die Sache, sondern um deren *modus* gehandelt habe, der jedoch um des Heiles willen weder gewußt noch geglaubt zu werden brauche. Seltener freilich seien Irrtümer in der Auffassung der göttlichen Gebote als in der der Dogmen. Denn über den rechten und echten Sinn der Moral gibt es nur wenige Streitfragen. Die Differenzen aber wegen deren kasuistischer Anwendung im einzelnen betreffen nichts, was um des Heils willen notwendig ist[47]).

In der prinzipiellen Auffassung der Frage nach den fundamentalen Dogmen stimmten die Arminianer mit den Socinianern überein. Beide Richtungen folgten Acontius, indem sie die biblische *nota necessitatis*, wie Limborch es nannte, zur Grundlage ihres Urteils darüber machten, was zum Heile notwendig sei. Zwar gingen Curcelläus und Limborch über Episcopius und den Socinianismus darin hinaus, daß sie auch solche Lehren, die mit den ausdrücklichen Glaubensvorschriften der heiligen Schrift nur notwendig zusammenhängen, in den fundamentalen Glaubensstoff mit einrechneten. Doch ist in dieser Ausdehnung des geltend zu machenden Maßstabes mehr nur die Folge einer peinlichen Gewissenhaftigkeit, als eine sachliche Abweichung von jener streng biblizistischen Grundauffassung zu erkennen. Andererseits näherte sich einer traditionalistischen Anschauung nicht nur Grotius, sondern mit seinen Bemerkungen über das Apostolikum auch wieder Limborch. Aber inhaltlich erkannten ja auch die Socinianer und in seiner Weise sogar Acontius das Apostolikum an. Und Limborch selbst legt jedenfalls seiner Konstruktion des Unterschiedes zwischen den heilsnotwendigen und den übrigen Lehren nicht etwa das Apostolikum als entscheidenden Maßstab zu Grunde, sondern verfährt nach derselben biblizistischen Methode, wie Curcelläus und die Socinianer. Im einzelnen nun fielen die auf diese Weise erzielten Ergebnisse bei den Socinianern und den Arminianern verschieden aus. Die nur subordinatianisch denkenden Remonstranten waren

[45]) P. 852a (c. 21, 10).
[46]) P. 855a (c. 21, 18).
[47]) P. 855b (c. 21. 19).

in ihrem Urteil über die Trinitätslehre und über die Christologie immerhin konservativer als die den Samosatenismus erneuernden Antitrinitarier. Insofern standen beide unter dem nachwirkenden Einfluß ihrer Herkunft teils aus dem Wiedertäufertum und dem Humanismus, teils aus dem durch erasmische Einschläge erweichten Calvinismus. Gemeinsam aber war ihnen die glaubensgesetzliche Auffassung des gesamten Problems, und eben hierin waren beide Richtungen mittelbar von Erasmus und seinem nach der Bergpredigt bestimmten Laienchristentum abhängig. Daher aber waren sie mit Ausnahme von Grotius, der durch Cassander beeinflußt erscheint, in hohem Grade gleichgültig gegen die altkirchliche Dogmatik, besonders seit dem vierten Jahrhundert.

Andererseits fehlte trotz des ihnen auch mit den Lutheranern gemeinsamen Gegensatzes zu der calvinistischen Prädestinationslehre den Arminianern sowohl wie den Socinianern so gut wie jede innere Fühlung mit dem auf der reformatorischen Rechtfertigungslehre beruhenden Bestreben des orthodoxen Luthertums, das Problem des Glaubensfundaments in deren Sinne zu erfassen und zu lösen. Nur nimmt auch hier wieder Grotius eine etwas abweichende Stellung ein, wenn er Christi Gebote und Verheißungen auch darauf hin ins Auge faßt, daß sie durch sich selbst im stande seien, Frömmigkeit und Rechtschaffenheit hervorzubringen. Aber mag er dabei seiner ganzen theologischen Denkart entsprechend auch nur an deren Motivkraft zur Erregung von Furcht vor der Strafe und Hoffnung auf Lohn gedacht haben, so reflektierte er doch ausdrücklich auch auf die *efficacia* des Gottesworts als solchen und nicht bloß auf dessen Auffassung als eines Gesetzes, dem andererseits die Menschen einfach zu gehorchen haben, um seinen Bedingungen für den Erwerb der Seligkeit zu genügen. Einem solchen pelagianischen Moralismus jedoch ist wenigstens der spätere Arminianismus immer näher gekommen, während der Socinianismus von vornherein darauf eingestellt war. Die zugleich rationalistisch bestimmte Pflege dieser Denkrichtung aber schied die beiden ihr huldigenden Religionsparteien, die in ihrem Zeitalter als die Vertreter einer liberalen Theologie innerhalb des Protestantismus anzusprechen sind, insbesondere von dem Luthertum des 17. Jahrhunderts, das gerade auch dem Problem des Glaubensfundaments mit völlig anderen Gedankenmitteln gerecht zu werden versuchte.

Kap. LXVI.

Das Problem der heilsnotwendigen Glaubensartikel im nachtridentinischen Katholizismus und im orthodoxen Luthertum vor Nikolaus Hunnius.

1. Von vornherein klar und bestimmt ausgeprägt war in der Frage nach den heilsnotwendigen Objekten des Glaubens nur der von Acontius begründete gesetzlich-biblizistische Standpunkt, auf den sich dann auch die Socinianer und die späteren Arminianer stellten. Andererseits begnügten sich in dem nachreformatorischen Zeitalter die Lutheraner und die Reformierten im ganzen mit der traditionalistischen Annahme, daß in dem apostolischen Symbol die notwendigen Glaubensdogmen zusammengefaßt seien. Schon den älteren reformierten Irenikern aber genügte diese Auffassung nicht mehr, ohne daß sie doch die Frage prinzipiell theoretisch zu behandeln und genau zu lösen den Antrieb gehabt hätten. Vollends wuchsen über sie seit dem Anfang des 17. Jahrhunderts die Lutheraner hinaus, indem sie einen charakteristisch andern Standpunkt herausbildeten[1]). Doch ist ihnen dies nicht auf einmal, sondern erst nach und nach in mehreren Ansätzen gelungen. Daß es aber dazu kam, darauf ist die polemische Auseinandersetzung mit den Theologen der Kontrareformation und mit den Socinianern von wesentlich mitbestimmendem Einfluß gewesen.

Wie man im nachtridentinischen Katholizismus die Frage nach dem Glauben und seinen verschiedenen Objekten auffaßte, dafür sind zunächst die Ausführungen im *Catechismus Romanus* von 1566 lehrreich. In diesem erinnert einerseits an die bekannte doppelte Fassung des protestantischen Glaubensbegriffs eine schon von Augustin[2]) vorbereitete Unterscheidung. Danach soll auf den trinitarischen Gott der christliche Glaube selbst gerichtet sein, nicht ebenso aber auch auf die Kirche[3]). Vielmehr erscheint diese

[1]) Bisher ist diese wichtige theologische Entwicklungsreihe nur erst von Tholuck in seinen zwei Artikeln über die lutherische Lehre von den Fundamentalartikeln des christlichen Glaubens in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben. 1851. S. 69ff. 98ff. behandelt worden. Nicht wenig einschlägiges Materiul hat aber auch Hoffmann im dritten Bande seiner Lehre von der fides implicita herangezogen.

[2]) Augustini in Johannis ev. tract. 29, 6; 54, 3 (Opera t. 4 p. 683. 860s.); Sermo 144, 2 (Opera t. 7 p. 693s.).

[3]) Catechismus ex decreto concilii Tridentini ad parochos Pii V. ponti-

nur als ein geschöpfliches und somit sekundäres Objekt des Glaubens, sofern alle auf sie gehäuften Wohltaten im letzten Grunde doch nur auf Gottes Güte zurückgeführt werden können. In Übereinstimmung mit dieser Anschauung werden die Artikel von Christus als das festeste Fundament des Heils und der Erlösung[4]) und der von Christi Leiden als das Fundament der christlichen Religion und des christlichen Glaubens[5]) vor allen anderen ausgezeichnet. Andererseits jedoch wird diesen Ansichten schon im Römischen Katechismus selbst für die Definition des Glaubensbegriffs keine Folge gegeben. Vielmehr wird auch in ihm wie überhaupt in der katholischen Theologie der Glaube schlechtweg nur als Zustimmung zu den von Gott herrührenden Überlieferungen bestimmt[6]). Gibt es auch verschiedene Grade des Glaubens, so ist er doch seiner Art nach stets derselbe[7]). Seine Summe aber ist in dem apostolischen Symbol enthalten[8]).

Genauer gehen die Theologen der Kontrareformation auf die Frage nach dem Verhältnis des Glaubens zu dem Inhalt der heiligen Schrift ein. Johann Gerhard meinte[9]) unter ihnen zwei Gruppen unterscheiden zu können, da einige von ihnen die Normativität der heiligen Schrift für die christlichen Dogmen überhaupt leugnen, Bellarmin dagegen auch sie als Regel für den Glauben zulasse. Allerdings wird in der Kölnischen Zensur des Monheimschen Katechismus die heilige Schrift einmal mit einer wächsernen Nase verglichen[10]). Daß Gerhard daran Anstoß nahm, ist nur begreiflich. Gleich schon auf der folgenden Seite jenes Buchs aber wird einfach dieselbe Auffassung von der heiligen Schrift vorgetragen[11]), die sich auch bei Bellarmin findet. Und ebenso spricht

---

ficis maximi jussu editus (1566). Lipsiae. 1847. p. 87. (I, 10, 20): Non ut in Deum ita in ecclesiam credendum est. Tres enim trinitatis personas, Patrem et Filium et Spiritum sanctum, ita credimus, ut in eis fidem nostram collocemus. Nunc autem mutata dicendi forma sanctam et non in sanctam ecclesiam credere profitemur, ut hac etiam diversa loquendi ratione Deus omnium effector a creatis rebus distinguatur praeclaraque illa omnia, quae in ecclesiam collata sunt, beneficia divinae bonitati accepta referamus.

[4]) P. 25 (I, 3, 1). [5]) P. 41 (I, 5, 5).

[6]) P. 11 (I, 2, 2): Credendi vox . . . . certissimae assensionis vim habet, qua mens Deo sua mysteria aperienti firme constanterque assentitur. Cf. p. 9 (I, 1, 1). [7]) P. 10 (I, 1, 1). [8]) P. 104 (I, 13, 1). [9]) L. c. t. 2 p. 354.

[10]) Censura et docta explicatio errorum catechismi Joannis Monhemii. Coloniae. 1560. p. 117: Et certe apud rudem populum facile est, s. scripturam (quae veluti nasus cereus est) in quamvis interpretationem flectere.

[11]) Ibidem p. 118: Toti . . . . . scripturae ita credendum est, ut nihil

sich Canisius, den Gerhard gleichfalls zu diesem in einen Gegensatz zu bringen sucht, in den Regeln aus, die er über die Glaubenspflichten der Christen aufgestellt hat[12]). Gerhards Annahme eines Gegensatzes zwischen den katholischen Theologen, die er bestritt, ist also nicht zutreffend begründet.

In vollständiger Durchführung bietet Bellarmin die katholische Lehre vom Glauben und seinen Objekten. Am Schluß der Vorrede seiner Disputationen stellt[13]) er fest, es bestehe zwischen den Katholiken und allen Häretikern Übereinstimmung über das von ihnen insgesamt anerkannte Prinzip, daß Gottes Wort die Regel des Glaubens sei, nach der über die Dogmen geurteilt werden müsse. Doch werde von den mit einander uneinigen Parteien Verschiedenes als Gotteswort angesehen. Nach der katholischen Auffassung aber sei Gottes Offenbarung durch die Apostel und Propheten das *fundamentum primum*, das Zeugnis der Kirche das *fundamentum secundarium* der christlichen Kirche[14]). Daher ist die heilige Schrift auch nicht die vollständige, sondern nur eine partielle *regula fidei* neben der kirchlichen Tradition und bildet erst zusammen mit dieser die ganze Glaubensregel[15]). Nun enthält die Schrift sehr vieles, was an sich nicht zum Glauben gehört. Dieses ist nicht deshalb geschrieben, weil es notwendig geglaubt werden müßte; sondern es wird notwendigerweise geglaubt, weil es geschrieben ist. Das gilt von allen Geschichten des Alten Testaments, vielen in den Evangelien und der Apostelgeschichte, von den Grüßen in den paulinischen Briefen und von ähnlichen biblischen Stoffen. Was dagegen an sich zum Glauben gehört, das sieht Bellarmin zusammengefaßt in dem von den Aposteln herrührenden Symbol als der Summe des ganzen christlichen Glaubens[16]). Gleichwohl richtet sich hierauf der Glaube nicht in anderer Weise, als auf die historischen und diesen gleichstehenden Inhalte der heiligen Schrift. Denn er ist weder *notitia* noch *fiducia*, sondern durchweg nur *assensus*[17]). Als solcher ist er auch *fides justificans*. Denn diese

omnino contineat, quod non certissima fide servandum putemus: et illa profecto fide, qua fideles nominamur.

[12]) Petrus Canisius, Summa doctrinae christianae (1569). Augsburg 1833. t. 1 p. 132: Christianus, quaecunque scriptura divina seu canonica complectitur, credat necesse est.

[13]) Robertus Bellarminus, Disputationes de controversiis christianae fidei. (1581ss.) Venetiis 1603ss. t. 1. fol. b.

[14]) Ibidem p. 157. [15]) P. 201. [16]) T. 4 p. 717.

[17]) Ibidem p. 706ss. 717ss.

hat nicht etwa eine *misericordia specialis* zum Gegenstand, sondern alles, was Gott in seinem Worte geoffenbart hat[18]). Daher verwirft Bellarmin den protestantischen Begriff der *fides historica* und läßt überhaupt nur den Ausdruck *fides dogmatica* gelten[19]), der schon in Cyrills Katechesen und bei Chrysostomus vorkomme[20]). Entsprechen sich nun aber die Begriffe *fides dogmatica* und *dogmata*, so sind für christliche Dogmen auch nicht nur *quae ex se pertinent ad fidem*, sondern unterschiedslos alle Inhalte der heiligen Schrift zu halten, die, weil sie in dieser geschrieben sind, auf ihre Autorität hin einfach durch *assensus* geglaubt werden müssen. Das ist die Konsequenz der Grundannahme, daß der Glaube überhaupt nichts anderes als eine solche Zustimmung sei. Unter dieser Voraussetzung aber wird die Unterscheidung der Artikel, die *ex se pertinent ad fidem*, von den übrigen Dogmen nachträglich doch wieder nivelliert. Sie hatte eben nur die praktische Bedeutung, daß diese im Apostolikum zusammengefaßten Lehren allen bekannt gemacht werden müssen, während im übrigen der *fides implicita* auch bei den Theologen von Bellarmin der weiteste Spielraum zugestanden wird[21]).

2. Die im Gegensatz zu der protestantischen Lehre vom Glauben entwickelten Anschauungen der Kontrareformation traten den Lutheranern lebendiger und aufreizender als in der katholischen Streitliteratur auf dem Regensburger Religionsgespräch im November 1601 entgegen. Veranstaltet worden war dieses von dem Herzog Maximilian I. von Bayern und dem Pfalzgrafen Philipp Ludwig von Neuburg, und als die Hauptwortführer der Lutheraner kreuzten auf ihm Ägidius Hunnius und der Neuburger Hofprediger Jakob Heilbrunner mit den beiden Jesuiten Jakob Gretser und Adam Tanner die Waffen ihrer Gelehrsamkeit und dialektischen Fertigkeit. Gegenstand des Gespräches war die Frage *de norma doctrinae et controversiarum religionis judice*. Einige dogmatische Beziehungen dieses Themas nun scheinen Hunnius erst in der Diskussion selbst deutlich geworden zu sein. Von einer sichern Lösung des Problems der Glaubensartikel aber war er weit entfernt. Immerhin war es für dessen fernere Behandlung in der lutherischen Theologie nicht gleichgültig, daß Hunnius die von Bellarmin vorbereitete, nun aber von Tanner ohne jedes Bedenken

[18]) P. 717. 725. [19]) P. 706.
[20]) Cf. Migne, P. g. t. 33 p. 517. 519; t. 61 p. 245.
[21]) Vgl. Hoffmann Bd. 1 S. 277 ff.

gezogene Konsequenz der Inspirationslehre, daß jede noch so gleichgültige Notiz in der heiligen Schrift als Glaubensartikel angesprochen und als ein solcher geglaubt werden müsse, mit überzeugter Energie ablehnte. Andererseits jedoch stand Hunnius selbst der Lehre von der durchgängigen Inspiration der gesamten heiligen Schrift so unfrei gegenüber, daß er auch deren gleichgültigste Mitteilungen, obwohl er sie nicht als Glaubensartikel gelten ließ, dennoch notwendig geglaubt wissen wollte und jeden Zweifel daran einfach für häretisch erklärte.

In der fünften ihrer dem Gespräch zu Grunde gelegten Thesen hatten die Lutheraner den Satz aufgestellt[22]), daß uns alles, was zum Heil zu wissen notwendig sei, *perspicue et dilucide* in beiden Testamenten, besonders aber im Neuen, vor Augen gelegt sei. Ferner wird es in der 10. These als ein schwerer Irrtum bezeichnet[23]), zu behaupten, daß Dogmen, die weder ausdrücklich in der heiligen Schrift enthalten seien noch *bona consequentia* aus ihr abgeleitet werden können, notwendig geglaubt werden müssen. Die positive Ergänzung zu dieser Erklärung gab[24]) Hunnius in der Debatte, indem er erklärte, daß ausschließlich Sätze, auf die jene Merkmale zutreffen, als Dogmen und Religionsartikel anzunehmen seien.

Damit war der protestantische Standpunkt festgestellt, von dem aus die katholische Anerkennung der kirchlichen im Unterschiede von der biblischen Tradition verworfen wurde. Als einen Gegengrund gegen diese Auffassung machte nun Gretser geltend[25]), daß das Evangelium des Nikodemus nicht kanonisch, das des Matthäus kanonisch sei, und folgerte daraus, daß, da die heilige Schrift nicht auch *hujus dogmatis judex* sei, sie überhaupt nicht der einzige Richter über Glaubensartikel und Dogmen sein könne. Sofort gab Hunnius zu, daß, wer die Kanonizität des Matthäusevangeliums leugne, einen häretischen Irrtum begehe, nahm aber für dessen Authentizität nicht nur das Zeugnis der alten Kirche, sondern auch biblische Kriterien in Anspruch[26]). Als solche wußte er freilich nur Ez. 1, 5 ff.; Apoc. 4, 6 ff. ins Feld zu führen. Dann legte doch auch er dasselbe Gewicht auf die für seine Gegner allein maßgeb-

---

[22]) Colloquium de norma doctrinae et controversiarum religionis judice. Lauingae 1602 p. 20. Von katholischer Seite sind dieselben Protokolle unter dem Titel Acta colloquii Ratisbonnensis etc. 1602 in München veröffentlicht.
[23]) P. 22. [24]) P. 95. [25]) P. 311. [26]) P. 312 ss.

liche kirchliche Bezeugung und erklärte auch diese für verbindlich. Dennoch blieb er dabei, daß sie keine Glaubensartikel begründe.

Weiterhin stritt man über die Anwendung derselben Grundsätze auf die in der heiligen Schrift enthaltenen historischen Stoffe. Um den Unterschied zwischen dem auch von ihm für pflichtmäßig erklärten Fürwahrhalten der biblischen Geschichten und dem Glauben an ein Dogma zu erläutern, wies[27]) Hunnius auf die Erzählung von Juda's und Thamars Inzest hin (Gen. 38). Wer diese Geschichte lese, der müsse sie *ex fidei ratione* auch als wahr anerkennen. Zu einem besonderen Glaubensartikel aber dürfe sie darum doch nicht gemacht werden. Denn Glaubensartikel müssen sämtlich allen Christen bekannt sein; jene Erzählung dagegen nicht, wie denn zahllose Christen sie nicht kennen. Ist sie aber kein Glaubensartikel, so doch eine Erzählung des heiligen Geistes, die als solche Glauben erfordert. In seiner Erwiderung vertrat Tanner den Standpunkt, daß zwar die Kirche, nicht aber auch alle einzelnen Christen *distincte, speciatim et absolute* sämtliche Glaubensartikel zu wissen und zu glauben haben. Unter den Beispielen, die er dafür beibrachte, führte er die Notiz an, daß Tobias auf seine Reise einen Hund mitgenommen habe. Hunns Frage aber, ob er denn auch dies für einen Glaubensartikel halte, beantwortete er mit einem dreifachen *maxime*. Darauf begehrte Hunnius: *Notetur, quam monstrosos vos habeatis articulos fidei.* Dennoch erklärte er, als Tanner deswegen in ihn drang, auch jetzt wieder, Häretiker sei nicht nur, wer irgendeinen Glaubensartikel, sondern auch eine von dem heiligen Geiste herrührende Geschichtserzählung leugne, stellte aber den Zuhörern das Urteil über die Frage anheim, ob es ein Glaubensartikel sei, daß Tobias einen Hund bei sich gehabt habe.

Bei diesem Zusammenstoß mit Tanner hat sich Hunnius gar nicht einmal darauf berufen, daß nach der protestantischen Ansicht das Tobiasbuch apokryph ist, sondern es stillschweigend als kanonisch gelten lassen. In der Sache freilich hätte eine Ablehnung der alttestamentlichen Apokryphen keinen Unterschied ausgemacht, da ja auch in den kanonischen Büchern nicht wenige gleichartige Angaben vorkommen. Von prinzipieller Wichtigkeit aber ist es, daß Hunnius in seiner Auseinandersetzung mit Gretser und Tanner die protestantische Auffassung des christlichen Glau-

---

[27]) P. 350ss.

bens als *fiducia* völlig ignorierte und sich gleichwohl darum bemühte, einen Unterschied zwischen den historischen und den dogmatischen Glaubensobjekten festzustellen, den er im protestantischen Sinne doch nur auf Grund des reformatorischen Glaubensbegriffs hätte behaupten können. Vielleicht scheute er sich, diesen heranzuziehen, weil seine Gegner, die den Gang der Debatte streng formalistisch innerhalb der engen Grenzen der vereinbarten Geschäftsordnung zu halten beflissen waren, ein solches Übergreifen auf ein nicht auf der Tagesordnung stehendes Thema schwerlich unbeanstandet gelassen hätten. Aber die von Hunnius vertretene Sache jedenfalls hatte unter jener sei es unumgänglichen, sei es fahrlässigen Zurückhaltung der eigentlichen protestantischen Auffassung um so schwerer zu leiden.

Andererseits hat Hunnius doch auch nicht den noch von Chemnitz vertretenen traditionalistischen Standpunkt, den seine Gegner auf Grund der katholischen Hochschätzung des Apostolikums nicht auch hätten ablehnen können, dazu aufgeboten, um seine Unterscheidung der Glaubensartikel von den indifferenten historischen Inhalten der heiligen Schrift zu begründen. Doch wird ihm eine solche Verwertung des Apostolikums schon deshalb nicht möglich gewesen sein, weil er über dessen Artikel hinaus auch noch die Lehren von der Prädestination, den guten Werken, der Rechtfertigung und andere als Dogmen namhaft machte[28]), die notwendig gewußt werden müßten. Außerdem aber wird er sich klar darüber gewesen sein, daß wie die späteren Symbole so auch das apostolische Glaubensbekenntnis nur zu den kirchlichen *testificationes* gehöre, denen er den Charakter als *norma doctrinae et controversiarum religionis judex* grundsätzlich absprach. So hinderte ihn sein strenger Biblizismus daran, auch nur im Sinne des sogar in dem Römischen Katechismus vorkommenden doppelten Glaubensbegriffs eine äußerliche Lösung der Frage nach den notwendigen Dogmen zu finden. Seine jesuitischen Gegner aber hatten erst recht keine Veranlassung dazu, etwa ihrerseits die Artikel des Apostolikums vor den anderen Dogmen hervorzuheben, für die sie, wenn auch nur im Sinne der *fides implicita*, einen grundsätzlichen *assensus* forderten. Denn in dem ganzen Gespräch kam es ihnen überhaupt nicht darauf an, die katholische Lehre vollständig zur Geltung zu bringen, sondern nur, ihre Widersacher in dem einen

[28]) P. 352.

zur Verhandlung stehenden Streitpunkt möglichst auffällig ins Unrecht zu setzen. Daß dies insbesondere Tanner nicht mißlungen ist, wird unbefangener Weise nicht in Abrede gestellt werden können. Darüber vermag Hunns nachträgliches Schimpfen auf Tanner[29]) ebenso wenig hinwegzutäuschen, wie die Tatsache, daß ihm und seinen Gefährten nicht nur die eignen Konfessionsverwandten, sondern ebenso auch reformierte Theologen Recht gegeben haben.

So bleibt es dabei, daß Hunnius auf dem Regensburger Gespräch über keinen bestimmten Maßstab zur sichern Unterscheidung der Glaubensartikel von den andersartigen Teilen der heiligen Schrift verfügt hat. Diese wollte er *per se propter autorem Deum* notwendig geglaubt wissen[30]). Die Notwendigkeit von jenen aber ließ er darüber hinaus nur *ea ratione, quasi sit articulus fidei*[31]), bestimmt sein. Doch kommt die eigentümliche protestantische Auffassung des Glaubens in diesen Grundsätzen überhaupt nicht zum Ausdruck. Zwar hatte Hunnius in seiner Schrift über die Rechtfertigung[32]) schon lange vor dem Regensburger Gespräch die in diesem Begriff zusammengefaßten Beziehungen ganz im Sinne des orthodoxen Luthertums entwickelt. Nun aber versagte er, indem er gar nicht darauf verfiel, die Synthese dieser Anschauungen mit dem Begriff von den Glaubensartikeln zu vollziehen. So fehlte ihm die selbständige Konzentration des dogmatischen Denkens, durch die allein er das in Regensburg verhandelte Problem im Geiste des lutherischen Protestantismus hätte entscheiden können. Kein Wunder, daß seine Regensburger Leistung den Eindruck einer dogmatischen Hülflosigkeit hinterläßt, die mit seinem hohen Ansehen unter den Theologen des orthodoxen Luthertums in einem eigentümlichen Kontrast steht.

3. Was bei Hunnius in hervorragendem Maße zu vermissen bleibt, hat auch Gerhard noch nicht völlig erreicht. Dennoch bedeuten dessen Ausführungen über den Glauben und seine Objekte einen erheblichen Fortschritt über die Anschauungen von Hunnius hinaus. Vor diesem hatte er abgesehen von seiner allgemeinen theologischen Umsicht das größere Wissen voraus. Seine gründliche Beschäftigung mit der katholischen Literatur, namentlich mit Bellarmin, ist auch der Klarheit seiner eignen Auffassung zu statten gekommen. Außerdem griff er auf Gedanken von Chem-

[29]) S. o. S. 236 Anm. 3. [30]) P. 305. [31]) P. 304.

[32]) Aeg. Hunnius, De justificatione hominis peccatoris coram Deo (1589). Opera latina. Ed. Helvicus Garthius. Wittebergae t. 1. p. 575ss

nitz zurück, die sich Hunnius hatte entgehen lassen. Endlich hatte das Regensburger Gespräch immerhin den Gewinn gebracht, daß die protestantische Antithese gegen die jesuitischen Konsequenzen aus der Inspirationslehre schärfer als zuvor erkannt und festgelegt worden war.

Glaubensartikel, so lehrte[33]) Gerhard, seien *conclusiones ex scripturis deductae*, insofern aber nicht selbst *principia*, sondern nur *principiata*. Dagegen sei die heilige Schrift *unicum et proprium theologiae principium* und daher auch die vollkommene Norm und Regel für die kirchliche Lehre von dem Glauben und den Sitten, nach der alle Geister zu prüfen und alle Religionsstreitigkeiten zu entscheiden seien[34]). In ihr legt der heilige Geist mit eindeutigen, klaren und durchsichtigen Worten die Dogmen vor, die jeder um seines Heils willen notwendig kennen muß[35]). Jedes solche Dogma aber hat in ihr seine *certa et propria sedes*[36]). Und eben aus diesen deutlichen Stellen ist die *regula fidei* als *summa quaedam coelestis doctrinae* zu erheben[37]). Sie besteht aus zwei Teilen. Der erste handelt vom Glauben, dessen Hauptstücke im apostolischen Symbol dargelegt sind; der andere von der Liebe, deren Summe der Dekalog entwickelt.

Indem Gerhard drei Arten des Glaubens, *fides historica, miraculorum* und *justificans*, unterscheidet, lehnt er deren von Bellarmin beliebte Nivellierung durch den Begriff einer *fides dogmatica* rundweg ab[38]). Den historischen Glauben, erklärt er, dürfe man nicht so auffassen, als ob die Geschichtserzählungen in der heiligen Schrift nur wegen der Autorität ihres Erzählers geglaubt werden müßten; vielmehr besage er zugleich, daß im Objekt des Glaubens nicht nur Dogmen, sondern auch Geschichten enthalten seien. Von *fides dogmatica* jedoch ist unter dem Gesichtspunkt zu reden, daß dasselbe Objekt des Glaubens nicht allein Geschichten, sondern auch Dogmen oder Glaubensartikel in sich berge. Mit dieser Auffassung stimmt es überein, wie Gerhard das Verhältnis zwischen den Begriffen der *fides generalis* und *specialis* bestimmt[39]). Glaubt man nämlich bloß *in genere*, daß Gott gerecht und barmherzig sei und seinen Sohn als den Erlöser in die Welt gesandt habe, so ist dies nur erst ein *generalis assensus* noch ohne jede *applicatio in specie*. Dagegen findet eine solche in der *fides*

[33]) L. c. II, 8a; cf. I, 1. [34]) II, 345a; cf. I, 31ss.
[35]) I, 54b. cf. 26a. 71b. [36]) I, 87b. [37]) I, 53a.
[38]) VII, 146. [39]) VII, 74a.

justificans statt, sofern diese eine zum Heil wirksame *fiducialis apprehensio* der Gnade Gottes in Christo ist[40]). Auch hier also handelt es sich wieder um ein und dasselbe Glaubensobjekt, auf das sich der Glaube nur in verschiedenem Sinne richtet. Daher erläutert Gerhard die Begriffe *notitia* und *assensus* auch nicht an der *fides historica,* sondern an der *fides justificans,* die außer jenen beiden Leistungen auch noch die *fiducia* umfasse[41]). Als *assensus* des Intellekts nämlich ist der Glaube zugleich auch *notitia,* da man einer unbekannten Sache nicht zustimmen kann. Ebenso aber ist er auch als *fiducia* zugleich *notitia,* da sich auf etwas unbekanntes nicht vertrauen läßt[42]).

Andererseits ist Objekt des *assensus* überhaupt jedes Gotteswort in der heiligen Schrift, das der *fiducia* nur die evangelischen Verheißungen. Denn was dem Glauben in der heiligen Schrift dargeboten wird, ist nicht durchweg von derselben Art[43]). Vielmehr geht ihn einiges in ihr direkt und an sich an, anderes dagegen, wie die geschichtlichen Stoffe, nur *certo ordine et reductione.* Deshalb ist genau genommen auch nicht alles in der heiligen Schrift Glaubensartikel. Sondern dies sind nur die Dogmen, deren Kenntnis zum Heile notwendig ist. Diese aber sind nach Thomas von Aquino[44]) teils *articuli fundamentales et principales,* wie das Mysterium der Trinität, teils *articuli minus principales* und als solche jenen untergeordnet. Als Objekt des Glaubens an sich nun habe Thomas nur das bestimmt, *per quod homo beatus efficitur,* während sich dazu nach seiner Meinung das, was sonst in der Bibel steht, wie z. B. die Angabe, daß David Isais Sohn sei, nur akzidentell und sekundär verhält. Hätten die Jesuiten in Regensburg diese Lehre ihres Meisters beachtet, so hätten sie niemals behauptet, es sei ein Glaubensartikel, daß der Hund des Tobias mit dem Schwanze gewedelt hätte[45]).

Darauf stellt[46]) Gerhard die Frage nach dem eigentlichen Objekt des Glaubens, sofern er *fiducia* sei, und entscheidet sie, wie

---

[40]) VII, 74b. [41]) VII, 75bs. [42]) VII, 77a. [43]) VII, 165.

[44]) Thomas Aquinas, Summa theologiae II, 2. qu. 1. art. 6; qu. 2. art. 5.

[45]) Diesen Tob. 11, 9 sich findenden Zug in der Tobiasgeschichte machten nach dem Vorgang von Hunnius in seinem Bericht über das Regensburger Gespräch die Lutheraner weiterhin überhaupt zu der Notiz, die Tanner für einen Glaubensartikel erklärt habe, während Tanner selbst nur davon geredet hatte, daß Tobias einen Hund auf seiner Reise bei sich gehabt habe. In jener Aufmachung wirkte allerdings Tanners Aufsehen erregende Behauptung noch viel drastischer. [46]) VII, 165b.

schon Chemnitz, dahin, daß dies die gnädigen Verheißungen Gottes seien, da zwischen ihnen und dem auf sie sich stützenden Glauben eine dauernde Beziehung stattfinde[47]). Doch sind die Verheißungen verschiedener Art. Als *proprium et adaequatum objectum fidei justificantis* aber ist allein die evangelische Verheißung von Christus als dem Mittler zu bestimmen. Denn wo nur irgend in der heiligen Schrift *ex professo et velut in propria sede* von dem rechtfertigenden Glauben gehandelt wird, da erscheinen als sein eigentliches und voll entsprechendes Objekt Christus mit seinem verdienstlichen Leiden und Sterben, des himmlischen Vaters in Christo dargebotene Barmherzigkeit, die evangelische Verheißung der von diesem geleisteten Genugtuung und was sonst noch in diesen Gedankenkreis hineingehört[48]). Denn von wo die Rechtfertigung nicht herrührt, das kann auch nicht Objekt des rechtfertigenden Glaubens sein. Also ist dieses auch nicht im Gesetz, sondern nur im Evangelium zu suchen. Wäre nämlich Christi Leiden und Verdienst nicht das eigentliche Objekt des rechtfertigenden Glaubens, so würde der auf Christus sich richtende Glaube nicht anders und nicht in höherm Grade rechtfertigen, als der Glaube an die gleichfalls in der heiligen Schrift geoffenbarte Lehre vom Teufel und von der Hölle. Aber die nackte Kenntnis sogar auch solcher biblischer Geschichten, in denen die unermeßliche Barmherzigkeit des um Christi willen Sünden vergebenden Gottes hervortritt, macht noch nicht den rechtfertigenden Glauben aus[49]). Sondern dieser entsteht erst, wenn man im Hinblick auf Geschichten von dieser Art fest glaubt, daß auch uns um Christi willen die Sünden vergeben werden und daß Gott so mit uns verfahren wolle, wie er sich gegen die Bekehrten erwiesen hat, von denen jene Erzählungen berichten.

So aber ist das Wort des Evangeliums nicht nur *verbum veritatis*, auf das sich der Glaube als *notitia* und *assensus* richtet, sondern auch *verbum gratiae et promissionis* und insofern Objekt der *fiducia promissioni illi inhaerens*[50]). Christi Gottheit und Auferstehung zu glauben gehört zur *fides ratione notitiae;* zu glauben, daß er wegen unserer Sünden gestorben und wegen unserer Rechtfertigung auferstanden sei, geht die *fides ratione fiduciae* an[51]). Im Objekt des Rechtfertigungsglaubens aber sind Gottes *miseri-*

[47]) VII, 173a. [48]) VII, 166. [49]) VII, 170b.
[50]) VII, 179b. [51]) VII, 175b.

cordia specialis und Christi Gottheit, Leiden, Tod und Auferstehung einander nicht etwa entgegengesetzt, sondern hängen darin aufs engste zusammen, da uns nur in Christus und um seinetwillen Gottes Barmherzigkeit zu teil wird. Die apostolische Redewendung nämlich: an Christus glauben, betrifft nicht nur seine Person, sondern auch sein Amt[52]). So genügt es zum Rechtfertigungsglauben nicht, anzuerkennen, daß Christus wahrer Gott und Mensch in einer Person sei; vielmehr kommt es überdies darauf an, die Beziehung aller seiner Leistungen auf unser Heil im Glauben anzunehmen. Ebenso aber will Gerhard auch die Aussagen des ersten Artikels dahin gewendet wissen, daß Gott *in specie* unser Vater und Schöpfer sei, und die des dritten, daß wir uns *in specie* für Glieder der Kirche halten, in der uns die Gabe der Sündenvergebung zu teil wird[53]).

In diesen Ausführungen ist es Gerhard gelungen, den Begriff des rechtfertigenden Glaubens im wesentlichen im Sinne der deutschen Reformation klar und lichtvoll zu bestimmen. Insbesondere darin, daß er nicht nur die Aussagen des zweiten, sondern auch die des ersten und dritten Artikels ausdrücklich zum Gegenstande der *fides specialis* rechnete, hielt er die in Luthers Katechismen entwickelte vollständigere Auffassung aufrecht, die die übrigen orthodoxen Lutheraner zurücktreten ließen, um die *fiducia* so gut wie ausschließlich auf Christi hohepriesterliche Leistung zu konzentrieren. Gleichwohl begründete jene umfassendere Betrachtung bei Gerhard keinen sachlichen Unterschied seiner Auffassung von der der übrigen, da es sich ja auch in ihr im letzten Grunde um die alles andere tragende Aneignung der sündenvergebenden Gnade Gottes in Christo handelte.

Indem nun Gerhard wieder wie Chemnitz seine Ausführungen auf die beiden Fragen nach den ihrem Umfang nach verschiedenen Objekten des allgemeinen *assensus* zu der gesamten biblischen Offenbarung und nach der *fides specialis* des rechtfertigenden Vertrauens auf Christus als den Erlöser einstellte, faßte er im Unterschiede von Hunnius auch wieder das Apostolikum als den zusammenfassenden Ausdruck des biblischen Offenbarungsstoffes auf, der gerade auch der christlichen *fiducia* als ihr eigentümliches Objekt dargeboten werde. Dabei scheint er die Lehren von der Prädestination und von der Rechtfertigung nicht wie Hunnius als

---

[52]) VII, 176a. [53]) VII, 177b.

ein *plus* zu den Dogmen des Apostolikums empfunden, sondern sie in diesem ohne weiteres eingeschlossen gedacht zu haben. Darum war doch auch ihm nicht etwa das Apostolikum der entscheidende Maßstab zur Bestimmung der gerade auch die *fiducia* angehenden Glaubensartikel im Unterschiede von den historischen und gesetzlichen Objekten des dem gesamten Gotteswort zu leistenden gläubigen *assensus*. Denn als primär verbindlich galten ihm vielmehr nur die aus ihren *propriae sedes* in der heiligen Schrift zu erhebenden Verheißungen von Christus als dem Erlöser und von der sich in ihm darbietenden Gnade der Sündenvergebung.

Ferner aber hat Gerhard die thomistische Distinktion der fundamentalen und der weniger principalen Dogmen reproduziert. Dadurch hat er zuerst diese weiterhin so wichtige Unterscheidung in die lutherische Theologie eingeführt. Selbständig entwickelt freilich hat er sie noch nicht. Allerdings gestatten seine sonstigen Ausführungen die Annahme, daß ihm die Dogmen, auf die sich die christliche *fiducia* zu richten hat, eben deshalb als fundamentale Glaubensartikel gegolten haben. Welche Lehren er jedoch zu den *articuli minus principales* gerechnet hat, darüber äußerte er sich nicht auch. Daß er dazu jedenfalls die im Apostolikum nicht vorkommenden biblischen Geschichtsstoffe nicht gerechnet haben kann, ergibt sich daraus, daß er diese wie Hunnius überhaupt nicht als Glaubensartikel anerkannt hat. So aber hinterließ er zwar der fernern theologischen Arbeit der Lutheraner das von ihm aus der thomistischen Dogmatik übernommene Problem der fundamentalen und der übrigen Glaubensartikel, ohne doch auch zu dessen Lösung unmittelbar beigetragen zu haben. Mittelbar jedoch hat er diese in entscheidender Weise vorbereitet, indem er den Grundsatz aufstellte, daß, von wo die Rechtfertigung nicht herrühre, das auch nicht das Objekt des rechtfertigenden Glaubens sein könne. Denn damit hat er, wenn auch nur erst in negativer Fassung, die christliche Lehre von der Erlösung nicht nur als Objekt des Glaubens aufgefaßt, sondern sie zugleich unter den Gesichtspunkt der den rechtfertigenden Glauben selbst überhaupt erst hervorbringenden göttlichen Wirkungskraft gestellt. Diese Auffassung hat weiterhin in der schon früher besprochenen Lehre der Lutheraner von der *efficacia scripturae sacrae* ihren konsequenten Ausdruck gefunden. Außerdem aber kam sie alsbald als der entscheidende Gedanke zur Geltung, um den Be-

griff der fundamentalen Glaubensartikel als solchen in einer ganz anderen Weise zu bestimmen, als wie dies unter sehr viel äußerlicheren Gesichtspunkten in der Theologie der übrigen Religionsparteien geschah.

4. Auf die ferneren Bemühungen der lutherischen Theologen um das Problem der fundamentalen Glaubensartikel ist ihre Auseinandersetzung mit dem Socinianismus nicht ohne Einfluß gewesen. Es ist schon zur Sprache gekommen[54]), daß die Wittenberger theologische Fakultät nach anfänglicher Zurückhaltung es doch für notwendig hielt, der von den Socinianern für ihre Sache betriebenen Propaganda nachdrücklichen Widerstand zu leisten. Nachdem seit 1609 zunächst Wolfgang Franz und der Professor der Philosophie Jakob Martini in mehreren Veröffentlichungen den Socinianern entgegengetreten waren[55]), gab 1618 im Auftrage der Wittenberger theologischen Fakultät Friedrich Balduin seine Widerlegung des deutschen arianischen *Catechismi* heraus, die 1620 auch in lateinischer Bearbeitung erschien. In dieser Schrift wird jedoch die Frage nach dem Glauben und seinen Artikeln nur kurz berührt und nicht prinzipiell erörtert. Dagegen ist einige Jahre später Balthasar Meisner auf sie in gründlichen Ausführungen eingegangen. Besondern Anstoß nahm er daran, daß Socinus eine ganze Anzahl von Dogmen, die den Lutheranern für überaus wichtig galten, für leichtere Irrtümer erklärt hatte. Es sei aber, so meinte[56]) er, eine allzu plumpe Theologie, die die inhaltschwersten Glaubensartikel zu freien Meinungen umwandele, so daß keine Gefahr für das Heil daraus entspringen solle, wie sich der Einzelne darüber entscheide. Daher machte Meisner denn auch vor allem gerade solche Lehren, die die Socinianer kritisierten und ablehnten, als die eigentlich fundamentalen Glaubensartikel geltend. Zugleich jedoch hat ihn das Vorbild der socinianischen Fragestellung dazu bestimmt, sich nicht mehr nur wie Gerhard mit einer ganz allgemeinen Unterscheidung von *articuli fundamentales* und *minus principales* zu begnügen, sondern nun auch selbst nach bestimmten Regeln dafür zu suchen, welche Dogmen denn als fundamental anzusehen seien. Aber es waren ganz andere Gesichtspunkte als die der Socinianer, unter denen er diese Frage entschied.

Unter Voraussetzung der Lehre von der Inspiration der heiligen Schrift fordert auch Meisner für jedes in dieser aufgezeich-

[54]) S. o. S. 278f. [55]) Vgl. Wotschke S. 136ff. 142.
[56]) B. Meisner, Consideratio theol. Photinianae. Wittebergae 1623. p. 635.

nete Gotteswort einen *assensus generalis*[57]). Aber um das Heil zu erlangen, braucht man die historischen Stoffe der heiligen Schrift nicht alle zu kennen, da man durch ein solches Wissen nicht in das Himmelreich kommt. Von dogmatischer Art dagegen sind gewisse Kapitel der von Gott geoffenbarten christlichen Lehre, die als Glaubensartikel bezeichnet zu werden pflegen. Auf diese nun ist die herkömmliche Unterscheidung in fundamentale und in nicht prinzipale oder nichtfundamentale Artikel anzuwenden. Zur Bestimmung der fundamentalen Dogmen aber sind zwei Indizien maßgeblich. Das eine ergibt sich aus deren Objekt selbst. Solche Artikel nämlich, die direkt eine Ursache unseres Heils aufstellen und entwickeln, sind auch fundamental[58]). Hier also macht Meisner die schon von Gerhard vertretene Auffassung nun auch positiv als Sonderungsprinzip zur Unterscheidung der beiden Arten von Dogmen geltend. Sein zweiter Grundsatz aber betrifft nur formal die Notwendigkeit des religiösen Wissens und ist im Grunde bloß eine Tautologie, die sich inhaltlich unmittelbar aus der ersten Regel ergibt. Denn Meisner erklärt ferner jedes Dogma für fundamental, welches allen um des Heiles willen zu wissen notwendig sei und ohne dessen irgendwie geartete Kenntnis niemand gerettet werden könne.

Bei der Durchführung dieser Gesichtspunkte im einzelnen ergab es sich aus der apologetischen Tendenz der Polemik Meisners gegen die socinianischen Urteile über die protestantische Lehre ganz von selbst, daß er sich auf die von Socinus herangezogenen streitigen Artikel beschränkte und seine gesamte Argumentation nur darauf richtete, für fundamental alle die Dogmen zu erklären, die jener als schwerere oder leichtere Irrtümer der Evangelischen beanstandet hatte[59]). Welche Artikel jedoch als nicht fundamental zu charakterisieren seien und wieweit sie unter diesem Gesichtspunkt dem dogmatischen Belieben überantwortet werden dürfen, auf diese Frage ist auch Meisner noch nicht genauer eingegangen. Hier also bleibt in der seiner Polemik zu Grunde gelegten Theorie eine Lücke, die auch nicht durch seine Auseinandersetzungen über das Verhältnis der Glaubensartikel zu der symbolischen Tradition ausgefüllt wird.

---

[57]) P. 252ss.

[58]) P. 282: A quo dogmate immediate et per se dependet tota ratio nostrae redemptionis, justificationis et salutis, id vel maxime fundamentale est. Cf. p. 258.

[59]) P. 634ss.

Auch dieser nämlich mißt Meisner immerhin nebenher einige Bedeutung zur Bestimmung der fundamentalen Artikel zu[60]). Zwar weist er Socins Vorwurf zurück, daß die Lutheraner den allgemeinen Konzilien zu viel Gewicht beilegen. Vielmehr haben diese bloß eine abgeleitete Autorität, der ein Glaube nur gebührt, *quatenus ex verbo Dei definiunt*. Ebenso enthält auch das Athanasianum nur eine in der heiligen Schrift aufs sicherste begründete Wahrheit[61]). Doch ist verdientermaßen verdächtig und jedenfalls nicht für einen fundamentalen Artikel zu halten, was in keiner Weise im apostolischen Symbol gelehrt wird[62]). Zwar ist dieses keine vollständige Aufzählung und Auseinandersetzung, sondern nur eine kurze Summe aller Glaubensartikel. Aber wenn auch nicht ausdrücklich, so enthält es doch *implicite et quoad sensum* solche Lehren, wie die von der Normativität der heiligen Schrift, dem Urstand, dem Sündenstand, dem freien Willen, der Buße, der Taufe, dem Abendmahl, der Ehe, der Obrigkeit usw. Demnach erstreckt sich der Umfang der fundamentalen Dogmen nach Meisners Ansicht doch so ziemlich über alle wichtigeren Kapitel der lutherischen Dogmatik; wie er denn auch ganz naiv erklärt[63]): *Doctrina nostra non est nuda et inveterata opinio, sed potius ipsa veritas hausta ex scripturis recte intellectis.* So aber hat sein Zugeständnis, daß es außer den fundamentalen auch noch minder prinzipale Artikel gebe, im Grunde nur theoretische Bedeutung. Immerhin bezeichnet auch schon diese bloß abstrakt gemeinte Sonderung der heilsnotwendigen von den nicht gleichermaßen verbindlichen Dogmen einen Fortschritt über den sehr viel engeren Standpunkt hinaus, den einst die Gnesiolutheraner und andere ältere Lutheraner eingenommen hatten.

Ergänzt werden Meisners antisocinianische Darlegungen durch seine spätere Dissertation *de attributis fidei communibus et propriis* (1624), über deren hauptsächlichen Inhalt Hoffmann berichtet[64]). Danach hat Meisner wie für die biblischen Geschichtsstoffe so auch für die *articuli minus principales* eine *fides implicita* als ausreichend angesehen, für die fundamentalen jedoch eine *fides explicita* als notwendig gefordert. Außerdem aber hat er nun selbst deutlich erklärt, daß die Lutheraner über die genauere Abgrenzung der fundamentalen von den übrigen Dogmen nicht völlig einer Meinung seien. Hierin wird der Grund zu finden sein,

[60]) P. 357. [61]) P. 303. cf. 427. [62]) P. 409. [63]) P. 863.
[64]) A. a. O. Bd. 3 S. 99ff.

weshalb Meisner in seiner frühern Schrift bestimmtere Ausführungen über die nichtfundamentalen Artikel zu geben umgangen hat. Ferner aber hat er zugestanden, daß, so klar auch die höchsten Mysterien des Christentums, wie die Trinität und die Inkarnation, in der heiligen Schrift geoffenbart seien, sie für den Glauben doch einigermaßen dunkel und inevident seien. Dadurch wird seine Forderung, sie *explicite* zu glauben, nachträglich eingeschränkt und wenigstens mittelbar auch ihnen gegenüber eine Art von *fides implicita* zugelassen.

Auch wieder in einer antisocinianischen Schrift[65]) ist Thummius auf die Frage nach den fundamentalen Glaubensartikeln eingegangen, ohne sie jedoch über Meisners Auffassung hinaus weiter zu fördern. Für fundamental erklärt auch er die Artikel über die Ursachen des Heils und bestimmt als *minus principales* solche Dogmen, die sich direkt auf keine solche Ursache beziehen. Daher gefährdet ein Irrtum in ihnen auch nicht notwendig das Heil, wenn er nur nicht mit Bosheit und Lästerung verbunden ist.

Kap. LXVII.

Nikolaus Hunnius und seine Lehre von dem fundamentum fidei dogmaticum.

1. Nikolaus Hunnius hatte als 16jähriger Student seinen Vater Ägidius zu dem Regensburger Religionsgespräch begleitet und diesem wohl als ständiger Zuhörer beigewohnt. Jedenfalls soll er dort nicht geringe Belehrung und Anregung erfahren haben[1]). So liegt es nahe, sein hervorragendes Interesse für die Frage nach den Glaubensartikeln auf die Eindrücke zurückzuführen, die ihm damals in noch sehr jugendlichem Alter zu teil geworden sind. Dann ist auch er in der Schule der konfessionellen Polemik zur theologischen Selbständigkeit herangereift. Nachdem er sich zuerst mit katholischen Theologen gemessen hatte, wandte er sich, kurz vorher

---

[65]) Th. Thummius, Collegium, in quo impietas Photiniana examinatur et profligatur. Tubingae 1627. p. 121 ss.

[1]) Vgl. L. Heller, Nikolaus Hunnius. Sein Leben und Wirken. Lübeck 1843 S. 7 unter Berufung auf Sebastian Meiers Oratio funebris.

als Hütters Nachfolger nach Wittenberg berufen, noch vor seinen älteren Kollegen Balduin und Meisner gegen den Socinianismus. 1618 erschienen von ihm eine *Disputatio theologica de baptismi sacramento Photinianis erroribus opposita* und der erste Band seines *Examen errorum Photinianorum,* dem er 1620 einen zweiten folgen ließ.

In diesem Werk bemüht sich Hunnius zu zeigen, daß die Socinianer überhaupt keine Christen seien. Denn Christus ist nach 1. Kor. 3, 11 das Fundament des Glaubens und des Christentums; dieses Fundament aber wird durch die Leugnung von wahren und durch die Behauptung von falschen Dogmen untergraben[2]). Wer nämlich einen wesentlichen Teil des Glaubens hinwegnimmt, zerstört damit zugleich den ganzen Glauben. Nun ist aber die wahre Anerkennung des Wesens Christi ein an sich konstitutiver und wesentlicher Teil des Glaubens. Wer sie also aufhebt, vernichtet auch den Glauben überhaupt[3]). Weiter unterscheidet Hunnius zwischen Lehren, die das Heil direkt und an sich betreffen, und anderen, von denen dieses nicht gilt[4]). Jene gehen den rechtfertigenden Glauben unmittelbar und als seine Grundlagen an; in ihnen darf man daher von der geoffenbarten Wahrheit kein Haar breit abweichen. Bei den übrigen Dogmen dagegen fragt es sich, wie nahe verwandt sie dem Glaubensfundament sind. Nach diesem Maßstabe zerfallen sie in solche, deren Kenntnis zwar zum Heil nicht notwendig ist, deren Leugnung jedoch des Fundament erschüttern würde, und in andere, deren Anerkennung oder Leugnung den Glauben überhaupt nicht berührt, so daß sie dem freien Belieben der Gläubigen anheimgestellt werden können. Mit dieser Dreiteilung der Dogmen hat Hunnius einen bisher noch nicht erreichten Gedanken gewonnen, der weiterhin zunächst schon für ihn selbst von der größten Bedeutung wurde. Denn wenn sich auch bereits Gerhard, dem später Meisner folgte, die thomistische Unterscheidung zwischen fundamentalen und weniger prinzipalen Glaubensartikeln angeeignet hatte, so reflektierte er doch noch nicht auch auf die Möglichkeit einer Leugnung, sondern nur erst auf die einer nicht notwendigen Kenntnis gewisser Dogmen. Hunnius jedoch erklärte ausdrücklich auch die Leugnung mancher Dogmen für nicht unverträglich mit dem Gewinn und dem Besitz des Heils. In der Auseinandersetzung mit dem Socinianismus hat er diesen

[2]) N. Hunnius, Examen errorum Photinianorum. Wittebergae 1618. p. 15.
[3]) P. 35. [4]) P. 140ss.

Standpunkt einzunehmen begonnen. Die liberalen Anschauungen seiner Gegner scheinen darin auf seine eigne Anschauung zurückgewirkt zu haben; nur daß auch er wie die übrigen Lutheraner die von jenen für irrig oder gleichgültig erklärten Lehren als mehr oder weniger fundamental ansah, ebendeshalb aber andere Dogmen als indifferent für den Glauben betrachtete.

In Hunns Polemik gegen den Socinianismus trat nun freilich seine Anschauung von dem Glaubensfundament und den fundamentalen Glaubensartikeln nur erst gelegentlich hervor. Dann aber hat er sie in selbständiger Durchführung umfassend und mit größter Gründlichkeit zu einer Theorie von höchster Wichtigkeit entwickelt. In ihr liegt eine Leistung des analytisch-systematischen Denkens vor, durch die Nikolaus Hunnius allen anderen orthodoxen Lutheranern an Konzentration der dogmatischen Reflexion überlegen erscheint. Zwar bewegen sich auch seine Darlegungen nur innerhalb der Grenzen der dem Luthertum überhaupt eigentümlichen theologischen Auffassung, und er hat wie nur irgendeiner mit den Mitteln der von seinem Zeitalter gepflegten scholastischen Argumentation gearbeitet, die er mit großem Scharfsinn anzuwenden verstand. In diesem Rahmen seines Denkens war jedoch die Konzeption seiner Theorie selbst in hohem Grade selbständig. Ja, Nikolaus Hunnius ist unter den orthodoxen Lutheranern des 17. Jahrhunderts wohl der einzige originelle Denker gewesen. Jedenfalls hat er die gemeinsame lutherische Anschauung in eigenartiger Weise auf einen charakteristisch zugespitzten Ausdruck von treffender Folgerichtigkeit gebracht. Dennoch hat auch er nicht die Energie des Denkens oder richtiger wohl des dogmatischen Wollens besessen, die in seinem System angelegten Linien konsequent zu Ende zu führen.

Das einstmals sehr berühmte, von den orthodoxen Lutheranern auch der Folgezeit aufs höchste geschätzte und für sie noch bis ins 18. Jahrhundert hinein maßgebend bleibende Werk, in dem Hunnius die Frage nach dem Fundament des Glaubens in den Mittelpunkt der theologischen Erörterung gestellt hat, führt den Titel Διάσκεψις *theologica de fundamentali dissensu doctrinae Evangelicae-Lutheranae et Calvinianae seu Reformatae.* Nach der schriftstellerischen Absicht, die es in seiner endgültigen Gestaltung verfolgt und zu der es sich auch schon in seinem Titel bekennt, gehört es der polemischen Literatur des orthodoxen Luthertums gegen den Calvinismus an. In der Tat stellt es sich, sowie es als

Ganzes 1626 herauskam, dieselbe Aufgabe, die schon Hütter in seinem *Irenicum vere christianum* ergriffen, aber längst nicht ebenso tief erfaßt und mit derselben syllogistischen Folgerichtigkeit und dogmatischen Schärfe zu lösen vermocht hatte. Vor allem diesen logischen Vorzügen und seiner durch sie bedingten scheinbaren Unwiderleglichkeit verdankte es die hohe Anerkennung, die es unter den orthodoxen Lutheranern fand, und die kein Geringerer als Calov in folgendem Urteil ausdrücklich bezeugt[5]) hat: *Approbatum id scriptum Hunnianum communi hactenus orthodoxorum calculo ceu fundamentale atque solidum.* Jene polemische Stellung gegenüber dem Calvinismus kommt jedoch bloß in den Vorreden, in dem Eingang und in der zweiten Hälfte[6]) der Diaskepsis, nicht aber auch in dem ersten Hauptteil des Buches zum Ausdruck. Von diesem nun teilt Hunnius mit, er habe ihn schon vor fünf Jahren in Wittenberg verfaßt, dann aber die Fortführung seines Werks in Folge mannigfacher Verzögerungen verschieben müssen. Inzwischen nämlich hatte er seine allzu kärglich besoldelte[7]) Professur in Wittenberg aufgegeben und war 1623 in Lübeck Pastor und bald darauf Superintendent geworden.

Indessen erklären sich nicht allein aus dieser äußern Veränderung seiner Lebensumstände der Abstand in der Haltung, die Hunnius in den beiden ersten und in dem dritten Abschnitt[8]) seines Buches eingenommen hat, und die schon von Tholuck[9]) gerügten Widersprüche zwischen den von ihm vertretenen Ansichten. Ursprünglich nämlich scheint er die polemische Anwendung seiner dogmatischen Grundsätze, die er allerdings von vornherein im Auge gehabt hat, gar nicht etwa vorzugsweise gegen die Reformierten, sondern mehr noch gegen seine alten Gegner, die Katholiken und die Socinianer, haben richten zu wollen. Wenigstens lassen darauf die gelegentlichen Erwähnungen dieser Parteirichtungen in dem ersten Teil der Diaskepsis schließen. Was jedoch die Reformierten betrifft, so werden in diesem Teil vielmehr ihre Übereinstimmun-

[5]) A. Calovius, Syncretismus Calixtinus. Wittebergae 1653. p. 118.

[6]) Diascepsis. Ed. II. Witteb. 1663. p. 284—617 (= § 468—748).

[7]) Vgl. W. Friedensburg a. a. O. S. 410. A. Tholuck, Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs. 1852. S. 47.

[8]) Es sind drei Fragen, auf die (p. 4, 8) Hunnius Antwort sucht: 1) quibus articulis sive doctrinis fidei fundamentum extruatur? 2) quibus erroribus idem evertatur? 3) an et quomodo Reformati fundamentum extruant vel non extruant, evertant vel non evertant?

[9]) Tholuck, Deutsche Ztschr. f. chr. Wiss. u. chr. Leben 1851 S. 72.

gen mit den Lutheranern, als ihre Abweichungen von deren Auffassung hervorgehoben.

So stellt Hunnius durch eine ganze Anzahl von Zitaten aus ihren öffentlichen und privaten Schriften fest[10]), daß die Reformierten mit den Lutheranern in der Auffassung des Glaubens als *fiducialis apprehensio universalis gratiae Dei ad singulares et individuas personas* einig seien, daß auch sie den Glauben von den *gratuitae promissiones* abhängen lassen und daß sie zugeben, diese müßten *universales* sein. Ferner hebt er hervor[11]), daß sie Gott und Christus als das *essentiale fundamentum fidei* anerkennen, das dem Glauben und dem Heile zu Grunde liege, und daß sie gemeinsam mit den Lutheranern gegen den großen Antichrist bisher den Standpunkt vertreten haben, es seien der Glaube oder dessen Dogmen ausschließlich aus der heiligen Schrift zu schöpfen. Andererseits findet sich nur erst eine bestimmt gegensätzliche Wendung gegen die Reformierten, indem Hunnius deren Behauptung, daß, da sie den Glauben allein an Gottes Gnade in Christo als Grund des Heils anerkennen, sie auch das Fundament des Glaubens unverletzt bewahren, für einen freilich scheinbar einleuchtenden, aber doch verführerischen Trugschluß erklärt[12]).

Vergleicht man nun mit dieser im ganzen keineswegs unfreundlichen Stellung, die Hunnius ursprünglich zu den Reformierten eingenommen hat, seine späteren Ausführungen, in denen vor allem sie als Zerstörer des Glaubensfundaments hingestellt werden, so erhebt sich die Frage, wie denn dieser grundsätzliche Wechsel des polemischen Standpunkts der Diaskepsis zu erklären ist. Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus dem Urteil, das sich Hunnius nach und nach über die Vorgänge auf der Synode zu Dortrecht gebildet hat. Von dieser und ihren Kundgebungen nämlich scheint er, als er den ersten Teil seiner Schrift verfaßte, nur erst aus kontraremonstrantischen Veröffentlichungen einiges wenige gewußt zu haben. Denn nur so wird es begreiflich, daß er damals noch darauf verfallen konnte, die orthodoxen Reformierten für eine universalistische, die Remonstranten dagegen für eine partikularistische Auffassung der Gnade in Anspruch zu nehmen[13]). Erst nach Vollendung des ersten Teils seiner Schrift aber, den er in deren endgültiger Gestaltung unverändert bestehen ließ, hat er auch aus remonstrantischen Darstellungen ein vollständigeres und

[10]) P. 27ss (§ 49). 194ss (§ 337. 338). [11]) P. 59s (§ 94).
[12]) P. 206 (§ 354). [13]) P. 196 (§ 338).

zutreffenderes Bild von dem Dortrechter Konzil gewonnen. Und seitdem nun steht er unter dem starken Eindruck der von diesem im Interesse einer partikularistischen Prädestinationslehre an den Arminianern verübten Gewalttätigkeit, die ihn aufs tiefste empörte und gegen die Reformierten überhaupt aufbrachte. Unter deren verschiedenen Richtungen machte er nun auch nicht einmal einen Unterschied, sondern beurteilte die niederländischen Calvinisten und die Pfälzer Ireniker nebst deren Gesinnungsgenossen in Hessen und Brandenburg als mit einander durchaus solidarisch. So aber stellten sich ihm deren Bemühungen um einen Synkretismus mit den Lutheranern lediglich als ein unredliches und hinterhaltiges Bestreben dar, diese zu sich herüberzuziehen, um dann auch gegen sie nicht anders zu verfahren als mit den Remonstranten in Dortrecht.

Erinnerungen an die kryptocalvinistischen Vorgänge in Kursachsen, sowie man gewohnt war sie im Sinne des Luthertums der Konkordienformel aufzufassen, trugen ja auch sonst dazu bei, ein tiefgewurzeltes Mißtrauen gegen die Reformierten lebendig zu erhalten. Angesichts der Synode von Dortrecht aber erfüllte sich nun auch Hunnius mehr und mehr mit derselben Abneigung gegen die reformierte Lehre. So erschien ihm diese jetzt als der eigentlich gefährliche Feind, an dessen erfolgreicher Abwehr den Lutheranern alles gelegen sein müßte. Denn wie, so meinte Hunnius, würde es diesen erst ergehen, wenn die reformierte Lehre in ihrem Gebiet Eingang gewänne, da doch die Calvinisten zu Dortrecht gegen die ihnen sehr viel näher stehenden Arminianer nicht anders vorgegangen seien wie das tridentinische Konzil gegen die Protestanten? Diese Befürchtungen und Auffassungen also bilden den Stimmungshintergrund, aus dem Hunns Wendung zu einer energisch anticalvinistischen Polemik in dem letzten Teil seiner Diaskepsis verständlich wird. Sie wurden, besonders nach deren Veröffentlichung, von den führenden orthodoxen Lutheranern durchweg geteilt und übten vor allem auch auf die kurzsichtige politische Haltung hervorragender lutherischer Reichsstände während des Dreißigjährigen Krieges einen verhängnisvoll mitbestimmenden Einfluß.

2. Auf die polemischen Schlußfolgerungen des letzten Teils der Diaskepsis, die den fundamentalen Gegensatz zwischen den Lutheranern und den Reformierten ergeben sollten, näher einzugehen würde zu weit führen. Mochten auch im ganzen die in den beiden

älteren Abschnitten jenes Buchs gewonnenen theoretischen Grundsätze einer solchen Anwendung mehr oder weniger als Voraussetzung dienen können, so hat Hunnius im einzelnen doch immer auch wieder Folgerungen gezogen, die mit der eigentlichen Tendenz seiner früheren Darlegungen nicht im Einklang stehen. Denn in diesen hat er einige Dogmen, wie vor allem die Lehre vom Abendmahl, als nicht fundamental kennen gelehrt, und dann doch deren abweichende Auffassung den Reformierten als schwere Verletzung des Glaubensfundamentes zur Last gelegt. Dennoch wird durch diese unverkennbaren Inkonsequenzen in der polemischen Verwertung seiner Anschauungen die hohe theoretische Bedeutung seiner Lehre von dem Fundament des Glaubens selbst nachträglich weder beeinträchtigt noch auch wieder aufgehoben.

Diese Bedeutung aber besteht darin, daß Hunnius in seinem Aufbau der fundamentalen Bestandteile der christlichen Lehre direkt überhaupt nicht mehr, wie es bisher mehr oder weniger allgemein geschah, eine *necessitas praecepti,* sondern nur noch eine *necessitas medii* als für seine Auffassung des Heils ausschlaggebenden Bestimmungsgrund geltend gemacht hat. Doch auch in seiner Ansicht von der *necessitas medii* wich er von der seit der mittelalterlichen Scholastik herkömmlichen Anschauung ab. Dieser nämlich lag der teleologische Gedanke zu Grunde, daß der Christ die zunächst nach einer *necessitas praecepti* notwendigen Dogmen zugleich auch zu dem Zweck glauben müsse, um sich durch eine solche Leistung das von ihr als einem seiner Mittel abhängige Heil zu erwerben. Nicht hierauf aber sah es auch Hunnius ab. Sondern die heilsnotwendigen Glaubensartikel faßte er schlechthin nur als Mittelursachen zur Erregung und Begründung der *fides justificans* auf, der als solcher allerdings der Besitz des Heiles gewiß ist. So aber konstruierte er ganz im Sinne der von Luther herrührenden orthodox lutherischen Auffassung den Weg zur Herbeiführung des Heils ausschließlich unter dem ätiologischen und nicht auch unter dem teleologischen Gesichtspunkt, dessen Vorherrschaft für die Praxis der Frömmigkeit stets die Gefahr eines religiösen Utilitarismus mit sich bringt.

Dieselbe Auffassung war aber auch der Grund dafür, daß Hunnius bei der Entwicklung seines Begriffs von dem Glaubensfundament auf die *necessitas praecepti* überhaupt nicht reflektierte. Wohl blieb auch er, wovon noch mehr zu reden sein wird, an die orthodoxe Inspirationslehre insoweit grundsätzlich gebunden, als

er keine Konsequenzen aus seiner Theorie von dem Glaubensfundament, durch die jene ihrer auch von ihm anerkannten Verbindlichkeit hätte beraubt werden können, als letztes Wort zu vertreten wagte. Dagegen war ihm nicht auch mehr der Gesichtspunkt eines pflichtmäßigen Gehorsams gegen etwaige Glaubensvorschriften der biblischen Offenbarung entscheidend dafür, was in dieser als fundamental zu gelten habe. Und noch viel weniger hielt er sich durch irgendwelche traditionalistische Instanzen gebunden, wie er denn das apostolische Symbol nirgends überhaupt nur erwähnt und auch sonst nicht mit dem Gedanken irgend einer *regula fidei* arbeitet.

Vielmehr nur die Sache selbst hatte Hunnius im Auge; sie aber war für ihn die Sache des Gottes, der alle Menschen durch Christus als den Erlöser zum Heil führen will. Diesen Universalismus in der Auffassung von der göttlichen Gnade hatte Hunnius von seinem Vater überkommen und hing ihm mit fester und inniger Überzeugung an. Er war geradezu seine religiöse Grundanschauung, auf die er alles andere bezog und die er zum Maßstab des Urteils über sämtliche christliche Lehren machte. Er war vor allem auch der Lebensnerv seiner ganzen Theorie von dem *fundamentum fidei*. Daher aber fiel in dieser zunächst schon jede Rücksicht auf Gottes Gesetz und überhaupt auf Gottes gebietenden Willen hinweg. Denn dem Gesetz kommt für das Werden des Glaubens nur eine mittelbare pädagogische Bedeutung zu. Der rechtfertigende Glaube aber ist keine menschliche Gehorsamsleistung, sondern eine Gottestat in den Menschen, die der Verkündigung der universellen Gnade Gottes nicht widerstreben. Insofern besteht ausschließlich der Grundsatz *fides ex auditu* zu Recht. So aber fragt es sich in letzter Instanz nach der eigentlichen, nächsten und unmittelbaren Ursache des rechtfertigenden Glaubens und damit zugleich auch des menschlichen Heils[14]). Auf diese Ursache weist alles hin, was Gott den Menschen in seiner Offenbarung kundtut. In ihr konzentriert sich seine eigne und eigenste Willensabsicht, sie durch den Glauben an Christus den Erlöser zu retten. So erscheint sie zugleich als die Quintessenz des gesamten Inhalts der heiligen Schrift und der christlichen Verkündigung. Andererseits ist der heilbringende Glaube ihre direkte und eigenste Wirkung. Irgend welche nebenher erfolgende geheime Wirksamkeit des heiligen Geistes auf die Seelen kommt

[14]) P. 25 (§ 42).

dabei überhaupt nicht in Frage. Wohl erkennt Hunnius an[15]), daß manche Menschen und durchweg die ungetauft sterbenden Kinder auch *extraordinarie* das Heil geschenkt erhalten. Die Regel aber ist es, daß die Kinder durch die Taufe ohne Wortverkündigung, die Erwachsenen durch Gottes Wort den Glauben gewinnen. Also nur durch seine Gnadenmittel wirkt *ordinarie* der heilige Geist. Absichtlich aber beschränkt Hunnius seine Betrachtung auf den *salvandi modus, quo adulti ordinarie fidem concipiunt*[16]). Und hier nun ist es eben ausschließlich das Gotteswort selbst, das als unmittelbare Ursache den Glauben hervorbringt.

Hinter dem Gotteswort aber stehen noch weiter zurückliegende Ursachen. So ist zunächst die *causa externa efficiens primaria* des Glaubens und des Heils der dreieinige Gott[17]). Dieser aber hat beschlossen den Glauben nach einer bestimmten Ordnung durch vermittelnde Ursachen hervorzubringen. Das sind teils seine realen Organe, Wort und Sakramente[18]), teils als ein persönliches Organ das *ministerium ecclesiasticum*[19]). Diese Kräfte nun bringen den den Glauben selbst erzeugenden göttlichen Faktor an die ihm nicht widerstehenden Menschen mit der Wirkung heran, daß in ihnen der Glaube zu stande kommt. Jener göttliche Faktor aber besteht aus denjenigen Dogmen, die sich in dem Begriff des *fundamentum fidei dogmaticum* zusammenfassen. Dieses also ist auch die eigentliche, nächste und unmittelbare Ursache der *fides justificans* oder *salvifica* selbst. Da nun aber die letzte entscheidende göttliche Wirkung, die durch das *fundamentum fidei dogmaticum* hervorgebracht wird, ihrerseits die weiter zurückliegenden organischen Ursachen und diese Gott selbst als *causa efficiens primaria* voraussetzen, so umfaßt der Begriff des gesamten *fundamentum fidei* auch Gott und die Offenbarung seines Wortes. Diesen Zusammenhang bringt Hunnius dadurch zum Ausdruck, daß er ein dreifaches Fundament des Glaubens unterscheidet. Gott nämlich und Christus bezeichnet[20]) er als *fundamentum fidei essentiale aut substantiale* und das Wort Gottes als *fundamentum organicum seu ministeriale*. Zu diesen beiden Fundamenten kommt dann noch das *fundamentum fidei dogmaticum* selber hinzu, das erst ihr eigentliches Wesen zum Ausdruck bringt und durch dessen

---

[15]) P. 53 (§ 84). [16]) P. 53 (XX).
[17]) P. 17 (VI). 18 (§ 25). 82 (§ 139). [18]) P. 18s. (§ 27ss.).
[19]) P. 19s. (§ 31). [20]) P. 57 (II).

spezifische Wirkungskraft der rechtfertigende Glaube in den ihm zugänglichen Menschen hervorgebracht wird.

Diese ganze Konstruktion nun ist zweifellos intellektualistisch und konnte unter den Voraussetzungen der lutherischen Orthodoxie auch gar nichts anderes sein. Bestimmte Dogmen sind es, durch deren erfolgreiche Verkündigung Gott die Seelen der Menschen wirksam berührt und die nun ihrerseits das adäquate Objekt des neu entstehenden Glaubens bilden. Als Dogmen aber müssen sie den Gläubigen bekannt werden und deren überzeugungsvolle Zustimmung finden, um Gegenstand auch ihres religiösen Vertrauens werden zu können. Denn ohne *notitia* gibt es weder *assensus* noch *fiducia*, und ohne *assensus* schadet nach 2. Petr. 2, 21 die *notitia* mehr, als sie nützt[21]). Die *fiducia* aber wird aus der *notitia* und dem *assensus* gewonnen[22]). So entsteht der Glaube aus einer ihm vorhergehenden *theoria*, während alle Praxis eines frommen und heiligen Lebens erst seine fernere Folge ist[23]). Das *fundamentum fidei dogmaticum* also, das dem Glauben als seine nächste Ursache zu Grunde liegt, wird hier seiner ganzen Art nach als eine theoretische Größe bestimmt. Dann aber ist für seine subjektive Aneignung auch der ihm zugewendete *assensus* entscheidend. Und ohne dieses Mittelglied ist für Hunnius wie für alle Orthodoxie auch keine *fiducia* auf irgendwelche Inhalte der *notitia* denkbar. Denn wohl kann die *fiducia*, in der erst der rechtfertigende Glaube selbst besteht, zeitweilig schwanken, aussetzen und durch *peccata contra conscientiam* verloren gehen. So lange jedoch der *assensus* zu dem *fundamentum fidei dogmaticum* lebendig bleibt, ist immer noch der Grund vorhanden, aus dem die *fiducia* auch wieder neu entstehen kann. Verweigert man dagegen irgendwie dem *fundamentum fidei dogmaticum* den *assensus*, erschüttert man es durch die Leugnung von Lehren, die mit ihm wesentlich zusammenhängen, oder durch die Annahme von Dogmen, die im Widerspruch mit ihm stehen, so ist damit zugleich auch der *fides justificans* die Grundlage entzogen, auf der sie sich sonst immer wieder bilden könnte und würde.

In diesem Zusammenhange nun kommt dem *fundamentum fidei dogmaticum* gewissermaßen eine doppelte Daseinsweise zu. Einmal ist es ebenso objektiv wie die beiden andern Arten des Glaubensfundaments, wie es denn überhaupt deren eigentlichen Feingehalt darstellt. Andererseits wird es durch den *assensus* des

[21]) P. 95 (§ 161). [22]) P. 27 (§ 47). 94 (§ 160). [23]) P. 116 (§ 201).

Glaubens, den es erregt und der es sich zugleich als sein eigentliches Objekt aneignet, zu einem subjektiven geistigen Haben des Gläubigen. Nur so kann sich dann auch dessen *fiducia* oder *fides justificans* darauf richten. Diese doppelseitige Beziehung des *fundamentum fidei dogmaticum* ergibt nun den Unterschied, daß das Glaubensfundament überhaupt entweder *realiter* oder *notionaliter* gelegt wird[24]). *Realiter* legt es derjenige, der bewirkt, daß es tatsächlich und in Wahrheit dem Glauben zu Grunde liegt. In dieser Weise wird Christus, der das Fundament des Heiles ist, nach 1. Kor. 3, 11 allein von Gott als Fundament der Kirche gelegt. Ob dies nun jemand anerkennt, ignoriert oder leugnet, ändert nichts an dem objektiven Tatbestand selbst. Aber auch darin wird das Fundament *realiter* gelegt, daß objektiv die Dogmen, aus denen der Glaube unmittelbar entspringt, in der Kirche von deren Lehrern verkündigt werden. *Notionaliter* dagegen legt das Glaubensfundament, wer glaubt und bekennt, daß es wahrhaft und wirklich gelegt sei und daß Christus dem Glauben zu Grunde liege, um ihn und das Heil in einem Menschen zu bewirken. So aber bringen auch die Lehrer der Kirche die von ihnen verkündigten glaubenerzeugenden Dogmen nicht selbst hervor, sondern subjektiv legen sie in ihrer Predigt oder in ihrem Bekenntnis nur *notionaliter* die längst schon von Gott gebildeten und gegründeten Dogmen als Glaubensfundament.

Eben darauf nun, daß dies auch wirklich geschieht, daß allem andern voran die das *fundamentum fidei dogmaticum* ausmachenden Dogmen gelehrt und keine sie direkt oder mittelbar beeinträchtigenden oder in ihrer Wirkung schädigenden Lehren in der Kirche verkündigt oder geduldet werden, kommt Hunnius alles an, und lediglich dieses Interesse bestimmt auch seine ganze Polemik und alle Regeln, die er zur Abwehr von fremdartigen Ansichten entwickelt. Zugleich liegen hierin die Voraussetzungen vor, unter denen Hunnius mit scharfsinniger kasuistischer Sorgfalt die verschiedenen Möglichkeiten erörtert, um festzustellen, welche Lehren unbedingt gewußt und anerkannt werden müssen, welche nicht von jedermann gekannt zu werden brauchen und welche sogar ohne Schaden für den Heilsglauben oder schon für das *fundamentum dogmaticum* selbst geleugnet werden dürfen. Dabei nun bewegt sich Hunnius in weitem Umfange in den anschaulichen Vorstellungen, die ihm das paulinische Bild von dem Fundament eines

[24]) P. 43ss. (§ 66ss.).

Hauses als das Substrat seiner theologischen Begriffsbildung nahe legte. Wenn er so aber vor allem ins Auge faßte, durch welche Irrtümer das dogmatische Glaubensfundament nicht nur bei dessen notioneller Konstitution, sondern auch nachträglich durch Rückwirkung von irrigen Konsequenzen auf den Bestand des Glaubensgrundes erschüttert oder zerstört werde, so ist er zuweilen doch auch wieder aus jenem Bilde herausgefallen, indem er das Fundament mit dem darauf zu erbauenden Hause verwechselte. Unter diesen Umständen leidet die Vorbereitung für die polemische Anwendung der Theorie, die durchweg schon mit deren Konstruktion selbst verwoben wird, von vornherein an unverkennbaren Mängeln. Immerhin sind dies doch nur sekundäre Elemente der Gedankenbildung, die sich aus ihr bloß mit bedingter Notwendigkeit ergaben.

Aber freilich war der Ansatz gerade auch zu den Unebenheiten in jener Theorie bereits in einem schon oben hervorgehobenen Grundgedanken von Hunnius enthalten. Das war die entscheidende Stellung, die in seinem wie überhaupt in dem System des orthodoxen Luthertums der *assensus* des Glaubens einnimmt. So lehrte[25]) Hunnius, daß bei der Erzeugung des Glaubens überhaupt ein doppeltes Tun zusammentreffe. Einmal nämlich schreibt er Gott folgende Wirkungen in den gläubig werdenden Menschen zu: *motus cordis, persuasio mentis, directio voluntatis adeoque virium naturalium ad credendum Deoque fidendum motio.* Andererseits verhält sich bei denselben Einwirkungen Gottes, die er erfährt, der zum Glauben gelangende Mensch *pure passive,* wenn auch nicht sofern er äußerlich handeln, dem Prediger nahen, sein Wort hören und mit der heiligen Schrift vergleichen kann, so doch mit seinen inneren Fähigkeiten, die niemand selber dazu zwingen kann, daß sie den zu gewinnenden Glauben hergeben. Dennoch legt Hunnius gleich schon in dem folgenden Satze dem Menschen eine nicht nur auf jene äußerlichen Handlungen beschränkte Tätigkeit in der dem Glauben vorangehenden Sündenerkenntnis, Reue und Verabscheuung der Sünde bei. Sondern indem er auch innere Leistungen des Menschen in die Begründung des Glaubens mit eingreifen läßt, bestimmt er als solche den dem Gnadenwort geschenkten *assensus* des Verstandes und das Vertrauen des Willens. Denn die göttlichen Wirkungen des Evangeliums werden doch zugleich von den natürlichen menschlichen Geisteskräften empfan-

[25]) P. 48 (§ 74s.).

gen. So aber wird die Behauptung von deren vollständiger Passivität nachträglich wieder zu Gunsten einer gewissen formalen Selbständigkeit der den Glauben gewinnenden Menschen eingeschränkt.

Im Prinzip wenigstens nähern sich diese Ausführungen Melanchthons psychologischem Synergismus. Über die orthodoxen Ansichten der älteren Lutheraner aber gehen sie darin hinaus, daß nicht mehr nur negativ der dem Gotteswort geleistete Widerstand, sondern auch positiv der *assensus* und die *fiducia* als innere Leistungen erscheinen, an denen die natürlichen menschlichen Geisteskräfte als solche mitbeteiligt sind. In der Anerkennung aber von deren wenn auch nur formal sich betätigender Eigenart findet die vor allem gerade von Hunnius vertretene universalistische Auffassung der Gnade Gottes doch nur ihr folgerichtiges Komplement. Denn inkonsequent war es gewesen, daß die älteren Lutheraner zur Zeit der Konkordienformel sich unter der Nachwirkung des synergistischen Streits noch gescheut hatten, beim Gewinn des Glaubens den *assensus* und die *fiducia* auch als formal selbständige menschliche Funktionen in Anspruch zu nehmen, und alles nur von der *libertas in inferioribus* bei dem äußerlichen Hören des Gottesworts abhängig machten. Indem aber Hunnius den *assensus* und die *fiducia*, die aus dem *auditus verbi* hervorgehen, doch auch auf den Anteil hin, den die menschlichen Geisteskräfte an ihnen haben, ins Auge faßte, konnte er mit zureichenderem Grunde die überzeugte Zustimmung zu dem Glaubensfundament auch als eine Art von Pflicht geltend machen, die durch hartnäckigen häretischen Irrtum aufs schwerste verletzt werde. Tatsächlich freilich war man auch zuvor niemals anders verfahren, und anders verfuhren auch nicht die Reformierten trotz der grundsätzlich deterministischen Anlage ihrer Lehre von der Prädestination und deren Auswirkung. Während jedoch für alle diese älteren Vertreter des aus dem Katholizismus übernommenen Begriffs der formalen Häresie irgendwie die Rücksicht auf Gottes Gesetz als die Norm auch des Glaubens bestimmend war, hat Hunnius nicht ebenso auf das Gesetz zurückgegriffen, dem er vielmehr immer nur propädeutische Bedeutung zugestand[26]). Wohl aber war und blieb

[26]) Nicht nur in der Diaskepsis, sondern auch in der Epitome credendorum (§ 261—278) und in der katechetischen Unterweisung zum rechten Christentum (2, 6—14) wird das Gesetz und speziell das erste Gebot gar nicht mehr zur Begründung einer necessitas praecepti für den dogmatischen assensus des christlichen Glaubens verwertet, sondern nur teils auf seine

auch für ihn die Wahrheit der von Gott herrührenden Offenbarung in der inspirierten heiligen Schrift die unumstößliche Voraussetzung, nach der sich alle seine Urteile über die Dogmen und den ihnen zu leistenden *assensus* bemaßen.

3. Das leitende Interesse seiner Untersuchungen brachte Hunnius einmal auf den Ausdruck[27]): *Non laboro circa quamvis causam fidei, sed tantum dogmaticam.* In dieser Absicht suchte er die Dogmen festzustellen, die den Inhalt des *fundamentum fidei dogmaticum* bilden. Blieben so aber von vornherein die biblischen Geschichtserzählungen außer Betracht, so kam es ferner darauf an, aus der großen Menge aller Dogmen diejenigen auszusondern, die unmittelbar den rechtfertigenden Glauben hervorbringen. Denn dessen Erzeugung stehen einige Dogmen näher als die übrigen und sind daher auch zum Heil notwendiger als diese[28]). Sie zu ermitteln also wurde zu einer Aufgabe, der Hunnius mit besonderer Sorgfalt nachging. Streng methodisch fortschreitend schied er zunächst diejenigen Lehren aus[29]), die die Natur des Glaubens nur beschreiben, dann solche Dogmen, die bloß zeigen, wie der Mensch beschaffen sein müsse, um den Glauben zu gewinnen. Denn aus einem Wissen von dieser Art entsteht der Glaube eben nicht. Unter demselben Gesichtspunkt aber zieht Hunnius seine Kreise immer enger, bis er wie ein anatomisches Präparat aus der gesamten Dogmatik das *fundamentum fidei dogmaticum* selbst bloß gelegt hat. Dieses nun bestimmt[30]) er als den primären Teil der göttlichen Lehre, der um keines andern Dogmas willen geoffenbart sei, sondern auf den sich vielmehr alle übrigen in dem Sinne beziehen, daß sie allein um seinetwillen geoffenbart seien, und aus dem sich der Rechtfertigungsglaube als aus seiner genugsamen und unmittelbaren Ursache ergibt. Konkret zum Ausdruck gebracht besteht es aus acht dogmatischen Lehren, die sich kurz in folgendem Satze[31]) zusammenfassen:

Deus cum nollet homines in peccatis suis perire, vult hominibus peccata remitti eosque omnes, nullo prorsus excepto, aeternum salvari, et quidem per mediatorem, quem mundo promisit, ut omnes homines a peccatis liberaret et ad vitam sempiternam perduceret: isque legem implendo et se λύτρον *atque victimam ex-*

Unerfüllbarkeit hin betrachtet, teils im Sinne seines tertius usus als Anleitung zur Gottes- und Menschenliebe verständlich gemacht.

[27]) P. 82 (s 139). [28]) P. 37 (§ 56). [29]) P. 43ss. (XVI. 71ss.).
[30]) P. 64 (IV). [31]) P. 193s. (§ 336).

piatricem offerendo eos, qui sub lege erant, redemit et omnibus aeternam beatitudinem seu vitam sempiternam impetravit.

Diese das *fundamentum fidei dogmaticum* zusammensetzenden Dogmen bilden zugleich den Grundstock der fundamentalen Glaubensartikel. Hunnius nennt sie, indem er eine von Bonaventura[32]) herrührende Distinktion übernahm, *articuli constituentes*. Aber nicht sie allein erklärte er darum auch für die fundamentalen Artikel selbst. Vielmehr teilte[33]) er diese im Unterschiede von den nichtfundamentalen Dogmen in *articuli fidei fundamentales primarii* und *secundarii* ein. Zu den primär fundamentalen Artikeln aber rechnete er außer jenen das Glaubensfundament selbst ausmachenden Dogmen, trotz des nur ihnen zugesprochenen primären Charakters oder ihrer *primitas*, noch eine Reihe von anderen Dogmen, die er als *articuli conservantes* bezeichnete. Diese nämlich sind zwar nicht wie die konstitutiven Dogmen zur Entstehung des Glaubens unmittelbar notwendig. Doch beruht die auch ihnen zukommende Notwendigkeit darauf, daß ohne ihre *notitia* die *fiducia in Deum* überhaupt nicht gewonnen werden könnte. In ihnen also liegen unentbehrliche Voraussetzungen der *articuli constituentes* vor, sowie sie in den Lehren von der Sündigkeit des Menschen, den Sündenstrafen, der Unsterblichkeit der Seele, der Auferstehung der Toten, dem Dasein und den wichtigsten Eigenschaften Gottes, der Verheißung und der Erscheinung des Messias, der Identität Jesu mit diesem und der persönlichen Einheit seiner beiden Naturen bestehen[34]). Diese konservierenden Artikel aber stehen den konstituierenden darin gleich, daß sie ohne Schaden für den Glauben weder unbekannt bleiben noch geleugnet werden dürfen. Und eben unter diesem Gesichtspunkt haben sie zusammen mit ihnen als die primär fundamentalen Dogmen zu gelten. An einer späteren Stelle fügte[35]) Hunnius den konservierenden und den konstituierenden Glaubensartikeln als gleichartig drittens noch die *dogmata, quae necessario consequuntur* hinzu und erklärte, daß auch durch deren Erschütterung das Glaubensfundament mit dem Ruin bedroht werde. Zu ihnen rechnete er die Lehren von der Rechtfertigung des Sünders vor Gott, von der Ruhe des Gewissens, von den Werken der Frömmigkeit gegen Gott und der Liebe zu den Nächsten[36]).

---

[32]) Bonaventura, In sententias l. 3. dist. 35. art. 1. qu 1.
[33]) P. 36s. (XII). [34]) 197s. (§ 340—343).
[35]) P. 228 (§ 384). 232 (§ 388). [36]) P. 245 (§ 410).

Von den primär fundamentalen unterscheiden sich die sekundär fundamentalen Glaubensartikel dadurch, daß man, ohne am Glauben Schaden zu leiden, mit ihnen unbekannt bleiben kann, während freilich ihre Leugnung gleichfalls einen Schiffbruch des Glaubens bedeuten würde[37]). Nicht fundamental endlich sind solche Dogmen, die man unbeschadet der Zulänglichkeit des eignen Glaubens nicht zu kennen braucht und auch geradezu leugnen darf[38]). Diese in der Theorie allerdings scheinbar klare Unterscheidung erweist sich jedoch als recht unsicher, so oft Hunnius sie auf bestimmte Dogmen anwendet. Dann nämlich verschwimmen ihre Grenzen gelegentlich bis zur Unkenntlichkeit, und was man nicht zu wissen braucht, stellt sich leicht auch als etwas dar, durch dessen Leugnung das Heil nicht beeinträchtigt wird. So lange zwar Hunnius seine Begriffe von den sekundär fundamentalen und von den nichtfundamentalen Dogmen nur erst mit Beispielen belegt, bleibt auch ihr theoretischer Unterschied gewahrt. So charakterisiert er als sekundär fundamental die Lehren von Gottes Unendlichkeit, Unermeßlichkeit, Unveränderlichkeit und von der Offenbarung seines Willens in den Schriften der Propheten und der Apostel. Denn zahlreiche einfache gute Christen wissen dieses und vieles ähnliche nicht, ohne deshalb in ihrem Glauben und Heil gefährdet zu sein. Für nicht fundamental dagegen erklärt Hunnius die Lehren von dem Fall und der Verwerfung mancher Engel, von der Befestigung der guten Engel, von der Unsterblichkeit der Menschen vor dem Sündenfall, von der Unvergebbarkeit der Sünde wider den heiligen Geist, von dem Begräbnis Christi, von der Sichtbarkeit und der Unsichtbarkeit der Kirche, von deren Merkmalen, von dem Antichrist, von der kirchlichen Freiheit in den Riten u. a.

Aber in diesen Aufzählungen erschöpft sich keineswegs die kritische Tragweite der Gesichtspunkte, unter denen Hunnius sein *fundamentum dogmaticum* von den anderen Dogmen abgrenzt. Vielmehr geht er noch einmal die ganze Dogmatik durch, um festzustellen, welche Annahmen den *articuli constituentes* und *conservantes* so abträglich seien, daß durch sie auch das *fundamentum fidei* selbst aufgehoben werden würde[39]). Diese Untersuchung aber brachte zugleich ganz von selbst auch die andere Frage mit sich, welche Einzellehren der Dogmatik ignoriert oder geleugnet werden können, ohne daß dieses dem rechtfertigenden Glauben schadet.

[37]) P. 37s. (§ 57ss.). 40 (XIII). [38]) P. 42 (§ 65). [39]) P. 227 (I).

Und nun erscheint manches, was zunächst als sekundär fundamental angesprochen worden war, nachträglich überhaupt nicht mehr als fundamental. In diesen Darlegungen aber wird der Begriff der *fiducia* als kritischer Maßstab in einer so durchgreifenden Weise zur Geltung gebracht, daß zahlreiche sonst für höchst wichtig gehaltene biblische Stoffe als recht nebensächlich und mehr oder weniger dem freien Belieben der einzelnen Gläubigen anheimgestellt erscheinen.

Über die bisher bereits angegebenen Beispiele hinaus erklärt Hunnius für ein nicht notwendiges Wissen, also für nur sekundär fundamental die Kenntnis des Gottesnamens Jehovah[40]), in gewissem Umfange auch die Lehre von den Werken der Macht, Gerechtigkeit und Gnade Gottes[41]), ferner das Dogma von der *communicatio idiomatum*[42]) und zum größten Teil die Akte, um die es sich in der Lehre von Christi beiden Ständen handelt. Weiter aber reicht der Umfang derjenigen Stoffe, die Hunnius nicht nur einem zulässigen Nichtwissen, sondern geradezu auch einer möglichen Leugnung preisgibt.

Dies gilt zunächst von Gottes *voluntas legalis*[43]), sofern von ihr die den Glauben überhaupt nichts angehenden zeremoniellen und forensischen Gesetze abgeleitet werden. Doch darf auch das Moralgesetz nicht nur ignoriert werden, sondern sogar seine Leugnung nimmt dem allein dem Evangelium entspringenden Glauben nichts, obwohl sie in der Praxis des christlichen Lebens der Impietät schuldig macht. Unter Berufung auf Gal. 3, 21 leugnet Hunnius insbesondere den Lev. 18, 5 dem Gesetz unterstellten Zweck, seinen Erfüllern das Leben zu geben. Vielmehr hat es nur *per accidens* den Nutzen, die Gewissen zu erschrecken. So ist es nach Gal. 3, 24 als *paedagogus ad Christum* zwar ein wahres Glaubensobjekt, führt aber die Sünder nicht zum Glauben, sondern nur zur Verzweiflung.

Bezieht man ferner alles auf den Glauben, so kann die Leugnung der jungfräulichen Geburt Christi, der Geschichte von dem Knaben Jesus im Tempel, der Erzählungen von seinem Begräbnis und ähnlichen Ereignissen die *fiducia* auf ihn unverletzt lassen[44]). Ebenso werden die im allgemeinen nur für nicht wissensnotwendig erklärten Akte der Höllenfahrt, der Himmelfahrt, des Sitzens zur Rechten Gottes und der Wiederkunft zum Gericht dahin beur-

[40]) P. 251s. (§ 420ss.). [41]) P. 261ss. (§ 433ss.). [42]) P. 267 (§ 400).
[43]) P. 258s. (§ 429s.). [44]) P. 268s. (§ 441).

teilt, daß, wenn sie, freilich *per summam impietatem*, geleugnet werden, die *fiducia* auf Christus und Gottes Gnade dennoch unverletzt bestehen bleiben könne[45]).

Die beiden Stücke des prophetischen Amts Christi, nämlich das Werk der Predigt, einschließlich der Wunder, und die Einsetzung der Sakramente, sind zwar objektiv höchst notwendig gewesen, um die Menschen Gottes Willen kennen zu lehren und ihnen das Heil zu bereiten[46]). Als Gegenstände der theologischen Lehre aber sind sie nicht so unumgänglich, um nicht ohne Schaden für den Glauben auch ignoriert, ja sogar geleugnet werden zu können. Denn um den göttlichen Gnadenverheißungen Glauben zu schenken, braucht man die Geschichte der Lehrtätigkeit Christi nicht notwendig zu kennen. War doch auch schon, bevor er diese übte, der Glaube vollständig in denen, die die Erlösung Israels erwarteten. Aus demselben Grunde ist es auch nicht nötig, von den Wundern, die Christus hier und da getan hat, irgend etwas zu wissen[47]).

Von den Sakramenten ferner, die als Organe zur Verleihung des Glaubens praktisch notwendig sind, muß man ihre Herkunft kennen; man darf sie nicht, als ob sie nur menschliche Erfindungen wären, durchaus vernachlässigen und muß auch glauben, daß sie die göttliche Gnade mitteilen[48]). Denn sonst würde auch ihre Wirksamkeit verhindert. So ist die Taufe den Kindern zur Wiedergeburt, zum Glauben und zum Heile nützlich, der Genuß des Abendmahls jedoch ist nicht unbedingt notwendig. Denn während der vier Jahre der Prophetentätigkeit Christi sind manche, die an ihn glaubten, aus dem Leben geschieden, ohne das Abendmahl empfangen und ohne die Lehre von diesem gekannt zu haben. Und Jesu Jünger selbst hatten vor der Einsetzung des Sakraments, als auch die Lehre von ihm ihnen noch verborgen war, doch bereits einen vollständigen Glauben. Aus allen diesen Gründen aber kann die Lehre von der Einsetzung der Sakramente für den Glauben nicht so notwendig sein, daß, wenn dieser nur vorhanden ist, auch sie bekannt sein müßte. Leugnet man daher die gesunde Lehre von den Sakramenten, so begeht man zwar eine moralische Sünde, durch die man Gott verletzt, sich selbst des Glaubens beraubt und auch andern ein wirksames Heilsmittel hinwegnimmt.

[45]) P. 269 (§ 442). [46]) P. 271 (§ 446).
[47]) P. 272 (§ 447). cf. 297s. (§ 461).
[48]) P. 272s. (§ 448). 280s. (§ 462).

Doch entzieht man auch so nichts dem Vertrauen auf Gottes Verheißungen und verhindert es nicht, daß man sich gleichwohl der Gnade Gottes durch Christus versichert halten kann[49]). Mag man also auch irrige Meinungen über die Sakramente hegen, so wird dadurch doch nicht auch das Glaubensfundament erschüttert. Denn sowie sich Kranke oft von den Bemühungen ihres Arztes und von der Wirkung der ihnen gereichten Heilmittel wenig versprechen, ohne daß diese dadurch ihrer Heilkraft beraubt würden, so verlieren auch die Sakramente durch falsche Lehren und Meinungen nichts an ihrer Fähigkeit zu wirken. Andernfalls könnten im Widerspruch mit Akt. 2, 13. 37 Menschen, die über die Lehre des Evangeliums irrtümlich denken, auch nicht durch sie bekehrt werden. Und ebenso müßte dann auch eine von Häretikern vollzogene Taufe unwirksam sein, was jedoch absurd und dem orthodoxen Glauben zuwider ist[50]).

Ebenso darf Christi königliches Amt sowohl unbekannt sein wie geleugnet werden. Denn mag immerhin die Überzeugung, daß Christus seine Kirche gegen die Macht der Feinde schütze, ein gewisses Vertrauen bedeuten, so ist dieses doch nicht von der Art, daß es vor Gottes Richterstuhl rechtfertigt und von den Sünden befreit. Vielmehr, wer nur in Christi Wunden und Gottes Gnade seine Ruhe findet, der braucht nicht zu wissen, ob Christus als Gottmensch oder allein als Gott das ewige Leben geben wird. So sündigt man wohl wieder moralisch, wenn man Christi Weltherrschaft leugnet und ihm seinen Ruhm entzieht. Aber wenn man nur nicht auch die göttliche Majestät Christi und Gottes, sondern bloß den in dem *officium regium* dem Menschen Christus zuerkannten Ruhm in Abrede stellt, so kann man sich darum doch seines Leidens und Todes getrösten, also auch den vollen Glauben aufrecht erhalten[51]).

Die Lehre vom Urstande des Menschen ferner braucht man nicht zu kennen und kann sie auch leugnen. Denn da sie zu dem Glaubensfundament überhaupt nicht in einem notwendigen Verhältnis steht,, hebt ihre Ablehnung den nur von diesem abhängigen Glauben auch nicht auf[52]). Ebenso braucht man nicht zu wissen, daß der Mensch in und mit Sünden geboren wird. Doch auch wenn man es leugnet, wird dadurch kein Dogma hinfällig, das von dem Glauben unmittelbar oder mittelbar vorausgesetzt

[49]) P. 273 (§ 449). [50]) P. 280s. (§ 462). [51]) P. 273s. (§ 450).
[52]) P. 275s. (§ 452).

wäre und durch dessen Aufhebung das Glaubensfundament selbst erschüttert oder zerstört würde[53]). Unbedingt notwendig dagegen ist es und darf daher weder unbekannt sein noch geleugnet werden, daß der Mensch sich als sündig und Gottes Fluch und Strafe unterworfen wisse. Wer also insofern die Sünde ignoriert und leugnet, der zerstört allerdings das ganze Glaubensfundament. Denn er würde in einem falschen Vertrauen darauf, daß er unter Gottes Gnade lebe, doch gerade dessen sündenvergebende Gnade und Christi sühnendes Verdienst vollkommen verkennen und die Verheißung der Sündenvergebung nicht persönlich auf sich beziehen, worin doch der Glaube erst eigentlich besteht[54]). Überführt aber wird man der Sünde entweder durch das natürliche allen Menschen ins Herz geschriebene oder durch das auf dem Berge Sinai verkündigte Gesetz. Durch welches von beiden jedoch man seine Sünde kennen lernt, macht keinen Unterschied. Es genügt auch die Sündenerkenntnis, die sich aus dem natürlichen Gesetz im Gewissen ergibt. Nur führt das geoffenbarte Gesetz zu einer genauern Bekanntschaft mit den einzelnen Übertretungen[55]). Ebenso bedarf man seiner nicht, sondern nur des Gewissens, um die Strafbarkeit der Sünde kennen zu lernen[56]).

Auch die Lehre von dem *ministerium ecclesiasticum* braucht man nicht zu kennen, und sie zu leugnen, ist nur moralisch, aber nicht auch dogmatisch gefährlich[57]). Um ferner genau zu erkennen, wie der Mensch durch die Rechtfertigung und die Wiedergeburt in die Gnade aufgenommen wird, ist es nicht notwendig, die Dogmen zu kennen, die sich auf die Fragen beziehen, ob auf unserer Seite der Glaube ein Organ der Rechtfertigung sei, ob er in einem relativen Sinne rechtfertige und dergleichen mehr. Insofern können jene Lehren unbekannt sein oder auch geleugnet werden, ohne daß dies das Glaubensfundament aufhöbe[58]). So notwendig es endlich um des Lebens der Seele willen ist, an die Auferstehung zu glauben und von der Verdammnis der Gottlosen sowohl wie von der ewigen Seligkeit Kenntnis zu haben, so unnötig ist es doch, von den einzelnen Bedingungen dieser Zustände Bescheid zu wissen, die ja in dieser Welt überhaupt unerkennbar sind, da darüber weder die

---

[53]) P. 276 (§ 453). [54]) P. 276s. (§ 454). [55]) P. 277 (§ 455).
[56]) P. 277s. (§ 456). [57]) P. 281 (§ 463).
[58]) P. 281 (§ 464).

heilige Schrift Bestimmungen getroffen hat noch auch sonst Erkenntnisse über sie erreichbar sind[59]).

4. Überblickt man im ganzen die kritische Musterung, der Hunnius die Hauptlehren der überkommenen Dogmatik unterzogen hat, so erscheint diese im Vergleich mit ihrer bisherigen Ausprägung im orthodoxen Luthertum in einem unerhörten Maße auf ihre zentralen religiösen Gedanken reduziert. Ihren vollen Bestand hat eigentlich nur die Lehre von Christi hohenpriesterlichem Amt in der ihm durch Aegidius Hunns Prädestinationslehre gesicherten universalistischen Deutung behauptet[60]). Der Begriff des *fundamentum fidei dogmaticum* ist ja auch gar nichts anderes als ein konzentrierter Ausdruck dessen, was jene Lehre besagt und was Hunnius als die Quintessenz des ganzen Christentums galt. Alle anderen Dogmen aber, selbst die von Christi Person und von der Rechtfertigung, haben mehr oder weniger, und zwar zum Teil sehr bedeutsame Abstriche erlitten. Die zu den *articuli conservantes* zu zählende Lehre von der Trinität wird aber ausdrücklich nirgends erwähnt, sondern nur mittelbar vorausgesetzt. Dächte man sich, Hunnius hätte zu der Zeit, als er so die Konsequenzen aus seinem Begriff von dem *fundamentum fidei dogmaticum* zog, davon abgesehen, diese Gedanken im Dienst seiner polemischen Interessen zu entwickeln, und hätte sie vielmehr in einem dogmatischen Lehrbuch zusammenhängend verarbeitet, so hätte dieses doch nur recht anders ausfallen können, als einige Jahre später seine *Epitome credendorum*. Aber im Unterschiede von dieser hätte es den damaligen Ansprüchen an lutherische Orthodoxie gewiß auch nicht zu genügen vermocht. Denn dazu wären nicht wenige Ansichten von Hunnius viel zu frei und seine kritische Einschätzung der meisten Dogmen bei weitem zu kühn gewesen.

Aber einmal war Hunnius nicht zwar aus persönlicher Neigung, sondern aus überzeugtem Pflichtbewußtsein schon von Haus aus zu einseitig auf den Beruf eines vor allem auf Elenchtik ausgehenden Theologen eingestellt, als daß ihm wirklich die Versuchung hätte gefährlich sein können, seine radikalen Ideen überwiegend im Sinne einer grundsätzlich kritischen Dogmatik zur Geltung zu bringen. Ferner war es in seinem Leben doch nur eine kurze Episode, in der er, der Konsequenz seiner religiösen Grundanschauung nachgehend, vorherrschend dem spekulativen Zuge seines theoretischen Denkens folgte und nun zu Ergebnissen ge-

[59]) P. 281ss. (§ 465—467). [60]) P. 274s. (§ 451).

langte, die, wenn sie weiter geführt worden wären, zur Sprengung der bisherigen Dogmatik und zum Preisgeben von nicht wenigen ihrer Hauptlehren hätten wirksam werden können. Diese Richtung seiner theologischen Gedankenbildung wurde aber schon sehr bald wieder durch andere Interessen in den Hintergrund gedrängt. Und wieder war es die Arbeit an einem polemischen Werke, die ihn über sie hinwegführte. Bereits im Jahre 1622 erschien seine umfangreiche Streitschrift gegen den Weigelianismus, deren Grundgedanke es ist, daß der in der heiligen Schrift redende Gott der einzige Lehrmeister der wahren Gotteserkenntnis sei und daß alle Theologie nach der in der Schrift enthaltenen Lehre zu beurteilen sei[61]). So aber gewann nun auch bei Hunnius selbst wieder ein grundsätzlicher biblischer Positivismus das Übergewicht über alle freieren Konstruktionen des spekulativen Denkens, und alle seine späteren Schriften setzen diesen Standpunkt als unumgänglich notwendig voraus.

Aber auch in dem ersten Teile der Diaskepsis selbst fehlt es nicht an bemerkenswerten Zeugnissen dafür, daß Hunnius die in ihr vorliegenden Ansätze zu einer freiern dogmatischen Auffassung nur mit gewichtigen Einschränkungen gelten lassen und auch persönlich für sie nur mit vorsichtiger Zurückhaltung einstehen wollte. Von dogmatischer Weitherzigkeit vor allem auch gegen Häretiker war er als Polemiker von Beruf doch weit entfernt. Und etwa eigne neue Ansichten vertreten zu wollen, kam ihm als grundsätzlichem Orthodoxen überhaupt nicht in den Sinn. Seine scheinbare dogmatische Weitherzigkeit aber ist nur ein Symptom seiner universalistischen Auffassung von der Gnade. Denn dieser entsprach es, daß er gerade auch die einfachen Christen, denen nur ein geringes dogmatisches Wissen zugemutet werden kann, als Subjekte des vollen rechtfertigenden Glaubens anerkannte. Zugleich nahm er dieselbe Rücksicht auf die vorchristlichen Frommen des Alten Testaments, die viele christliche Dogmen und die einzelnen Lebensumstände des von ihnen erwarteten Messias noch gar nicht kennen konnten und doch auch so in ihrer Hoffnung auf diesen eine zum Gewinn des Heiles zureichende *fiducia* hatten. Indem sich Hunnius immer wieder auf den Standpunkt dieser beiden Klassen von Frommen versetzte, bestimmte er das Maß der wissensnotwendigen oder fundamentalen Glaubens-

[61]) M. Hunnius, Christliche Betrachtung der Newen Paracelsischen und Weigelianischen Theology. Wittemberg 1622. S. 115ff. 144. 249ff. u. ö.

artikel so eng, daß ihm, was darüber hinaus ging, überhaupt nicht als unbedingt verbindlich erschien. War es so aber auch nicht für alle erforderlich, denen Gott gleichwohl das Heil zudenkt und zuwendet, so konnte es auch nicht fundamental sein. Damit aber wurde es notwendig, in weitem Umfange ein Nichtwissen oder auch ein unbestimmtes Wissen im Sinne einer *fides implicita* für zulässig zu erklären oder wohl gar für normal zu halten.

Neu nun zwar war diese Entscheidung nicht, sondern längst schon im Katholizismus und seit einiger Zeit auch im Protestantismus anerkannt und beliebt. Anders verhält es sich damit, daß Hunnius auch die Leugnung nicht weniger Dogmen und biblischer Erzählungen dahin beurteilte, daß sie sich mit dem Glaubensfundament und mit der auf ihm beruhenden *fiducia* nicht notwendig und unbedingt ausschließe. Eben das aber war eine vor Nikolaus Hunnius in der kirchlich protestantischen wie schon in der katholischen Theologie noch nicht vertretene Ansicht. In ihr vor allem liegt nun auch der Grund für die auffallend freien Äußerungen einer religiösen Kritik, der Hunnius die Dogmatik seiner Konfession unterworfen hatte. Und doch entspricht es andererseits wieder nur einer innerlich von ihm nicht überwundenen Gebundenheit an die herkömmliche orthodoxe Auffassung der Lutheraner, daß Hunnius jene kritischen Erörterungen nur unter Vorbehalten vorgetragen hat, die ihre Tragweite gerade auch in seinem Sinne wieder erheblich einschränken sollten.

In der Wiedergabe von Hunns Urteilen über die Notwendigkeit der einzelnen Dogmen ist wiederholt erwähnt worden, daß er, soweit ihre Leugnung mit dem Heilsglauben nicht unverträglich sein sollte, sie dennoch als eine mehr oder weniger gefährliche moralische Sünde charakterisiert hat. Was hat er damit gemeint und welche Wirkungen hat er einer solchen moralischen Sünde zugeschrieben? Schon im voraus, noch ehe er von diesem Gesichtspunkt im einzelnen Anwendung macht, hat er ihn ausdrücklich in der Bedeutung einer gewichtigen Kautele entwickelt, durch die er heterodoxen Folgerungen aus seinen kritischen Ausführungen von vornherein vorbeugen wollte. Insofern nämlich stellte er fest[62]), es sei ein Unterschied zu machen zwischen dem, was den Glauben, und dem, was das Glaubensfundament aufhebe. Denn es geht zwar nicht notwendig dieses, wohl aber jener verloren teils durch moralische Sünden gegen das Gewissen[63]), teils

[62]) P. 202 (I). 205 (§ 353). [63]) P. 202 (§ 350).

auch durch Lehren, die den Charakter einer Sünde *circa fidem* haben[64]). Die christlichen Lehren zerfallen ja in solche, die zugleich nächste Ursache des Glaubens sind, und in andere, die diesen nur erklären oder sonstwie zur Belehrung der Christen notwendig sind. Wer nun in jenen versagt, der irrt nicht nur gefährlich, sondern auch *circa fidem*. Wer jedoch gegen die übrigen verstößt, der irrt gefährlich nicht zwar *circa fidei doctrinam*, wohl aber *moraliter*. Dann bleibt allerdings sein Vertrauen auf Gott bestehen, aber er erregt doch dessen Zorn und bedarf der Buße, um nicht doch noch seines Glaubens und des Heils verlustig zu gehen. Dies gilt von solchen, die z. B. die Geschichten von Simson und David oder die Lehre von Christi jungfräulicher Geburt leugnen. Denn dadurch wird zwar das Glaubensfundament selbst weder zerstört noch auch nur verunstaltet. Indem es vielmehr bestehen bleibt, schwindet jedoch der Glaube deshalb dahin, weil seine *causa efficiens*, nämlich der heilige Geist, durch jede moralische Sünde auf dem Gebiet der Sitte sowohl wie der göttlichen Lehre verloren geht.

Vor allem an diesen Ausführungen wird es deutlich ersichtlich, wie die auch von Hunnius aufrechterhaltene zwiespältige Auffassung des Glaubens als *assensus* zu allen Offenbarungsinhalten der heiligen Schrift und als *fiducia* auf Gottes Gnadenverheißung gerade an dem entscheidenden Punkt zu unvermeidlichen Widersprüchen führt. Nach den früheren Ausführungen der Diaskepsis zwar hatte der für notwendig erklärte *assensus* im Grunde allein dem *fundamentum fidei dogmaticum* oder jedenfalls nur den fundamentalen Dogmen gelten sollen, damit sich aus ihm die *fides salvifica* oder *fiducia* ergebe. Nun aber fällt Hunnius geradezu in eine selbständige Wertschätzung des *assensus* zu allen Teilinhalten der heiligen Schrift zurück, obwohl auf die Überwindung dieser Auffassung seine ganze Theorie von dem Glaubensfundament von vornherein angelegt zu sein und in sicherer Folgerichtigkeit hinzustreben schien. Bezeichnender Weise aber war es ganz dasselbe Hindernis, das einst den Vater genötigt hatte, dem Jesuiten Tanner bedenkliche Zugeständnisse zu machen, und nun auch den Sohn von der letzten Konsequenz seiner doch ungleich viel reiferen und tiefer durchdachten dogmatischen Anschauungen angstvoll zurückscheuen ließ. Die herkömmliche Inspirationslehre war eben auch noch über Nikolaus Hunnius von

[64]) P. 203s. (§ 351).

einer solchen Macht, daß er Verstöße gegen sie als wenigstens moralische Todsünden empfand, durch die der Verlust des Glaubens und Gottes Zorn herbeigeführt würden. Aber wenn als dessen Wirkung die Verdammnisstrafen für jede moralische Sünde gerade auch auf dem Gebiet der Dogmatik zu fürchten sein sollten, was leistete dann überhaupt noch die *fiducia* zur Sicherung des Heils, das doch allein von ihr abhängen soll? Hier steckt der Grundfehler der von Melanchthon auf die lutherische Orthodoxie übergegangenen Ansicht, daß der heilige Geist durch wirkliche oder vermeintliche Todsünden automatisch wieder verschüttet werde. Luther hatte diese Ansicht nicht geteilt. Hätte sich Hunnius also auch hierin vielmehr an Luther gehalten, dessen eigentlichste Intentionen er doch in seiner Lehre von dem Glaubensfundament schien verfolgen zu wollen, so würde er allerdings wohl dazu im stande gewesen sein, einen theologischen Fortschritt zu erreichen, durch den der Bann der mit der Inspirationslehre nun einmal verbundenen Glaubensgesetzlichkeit gebrochen worden wäre. So aber brachte auch er dieser zunächst freilich nur mittelbar seinen Tribut dar, so sehr er sonst auch alle gesetzlichen Gesichtspunkte aus seiner Lehre vom Glauben fern zu halten verstand.

Dennoch hat Hunnius der hergebrachten orthodoxen Forderung eines *assensus* zu allen Inhalten der heiligen Schrift freier gegenübergestanden, als die älteren Lutheraner. Einmal machte er ja doch einen Wertunterschied zwischen den Verstößen gegen das Glaubensfundament selbst und den anderen Irrtümern, wenn er diese nur als durch einfache Buße wieder gutzumachende moralische Sünden in Anschlag gebracht wissen wollte. Ferner aber bleibt es nach wie vor dabei, daß er nicht nur das Nichtwissen vieler Dogmen und biblischen Geschichten für zulässig und bei den meisten Menschen für mehr oder weniger selbstverständlich hielt, sondern in weitem Umfange auch deren Leugnung für statthaft erklärte. Aber diese der Leugnung preisgegebenen Stoffe der Dogmatik stammten doch auch aus der heiligen Schrift. Also wird deren dogmatische Verbindlichkeit auf jeden Fall stark beschränkt und mindestens für alle als nichtfundamental anerkannten Lehren einfach außer Kraft gesetzt. So aber wird mittelbar und stillschweigend auch die Lehre von der durchgängigen und vollends von der wörtlichen Inspiration der heiligen Schrift zum guten Teile einfach ihrer Autorität beraubt. Daß auch dies unter den Gesichtspunkt einer gegen Gottes Wahrhaftigkeit begangenen

moralischen Sünde gestellt werden könnte, dessen freilich ist sich Hunnius nicht bewußt gewesen. Galt ihm jedoch die Zulassung einer Leugnung von biblisch begründeten Dogmen nicht für eine Sünde, so ist es auch gar nicht abzusehen, warum es sich mit den liberalen Ansichten anders verhalten sollte, die er ausdrücklich als moralische Sünden kennzeichnete. Daher aber war die Einführung dieses Begriffs in den Zusammenhang der Untersuchung über die Glaubensartikel überhaupt nichts weiter als eine Inkonsequenz, eine Halbheit und Verlegenheitsauskunft, die höchstens dazu geeignet war, Zweifeln an Hunns eigner Orthodoxie vorzubeugen oder zu begegnen, sowie sie allerdings wohl nicht hätten ausbleiben können, wenn er die freieren Konsequenzen seiner Theorie nicht von vornherein mit diesem Feigenblatt zu verhüllen gesucht hätte.

Daß freilich Hunnius selbst etwa in unaufrichtiger Absicht so verfahren wäre, ist völlig ausgeschlossen. Vielmehr war er persönlich noch ganz naiv von der Berechtigung der orthodoxen Ansprüche an die Gläubigkeit aller Christen überzeugt. Wie hätte er auch sonst bis in seine letzten Jahre hinein immer wieder aufs eifrigste seine unerbittliche Polemik gegen Andersdenkende treiben können? So aber blieb er vermöge seiner Herkunft aus den Kreisen der strengsten Orthodoxie an deren Vorurteile innerlich gebunden, während er doch in der kurzen Zeit seiner Wittenberger akademischen Wirksamkeit dem in ihm lebendigen wissenschaftlichen Erkenntnistriebe soviel nachgab, wie es ihm innerhalb jener Grenzen seiner theologischen Eigenart nur irgend möglich war. Dabei kam freilich seine Originalität nicht zu der vollen Auswirkung, die seiner persönlichen Begabung an sich wohl entsprochen hätte, und seine theologische Hauptleistung blieb ein Werk ohne andere als polemische Spitzen. Aber eben auch nur wegen seiner polemischen Verdienste wurde er zur anerkannten Säule der lutherischen Orthodoxie. Dagegen die starken Ansätze zu einer heterodoxen Ausprägung der Dogmatik, von denen seine Diaskepsis voll ist, würdigten seine Zeit- und Gesinnungsgenossen überhaupt nicht nach ihrer prinzipiellen Bedeutung, sondern nur nach dem polemischen Effekt, den Hunnius ihnen freilich auch wieder bloß unter manchen Inkonsequenzen abzugewinnen vermocht hatte. Wäre er ein wirklich konsequenter Denker von zielbewußter Energie gewesen, so hätte er vor allem auch die orthodoxe Lehre von der Inspiration der ganzen heiligen Schrift, gegen die er doch tatsächlich immer wieder stark verstieß, einer

durchgreifenden kritischen Würdigung unterwerfen müssen. Hieran aber hat er nicht im entferntesten gedacht.

Allerdings beruhte wie für den gesamten alten Protestantismus, so auch für Nikolaus Hunnius die objektive Sicherheit der göttlichen Gnadenverheißungen auf der Voraussetzung der unbedingten göttlichen Wahrheit der der Menschheit zu teil gewordenen Offenbarung Gottes. Dafür aber hielt man alles, was in der kanonischen heiligen Schrift geschrieben steht. Wohl unterschied man deren eigentlichen Gnadengehalt von ihren gesetzlichen und ihren nur historischen Bestandteilen. Daß aber auch deren Aufzeichnung in dem Kanon der beiden Testamente im letzten Grunde nicht von Menschen, sondern von dem heiligen Geist herzuleiten sei, daran hielt man jeden Zweifel für frevelhaft. Überdies befürchtete man, daß bei ihrem vielfachen Verschlungensein mit den biblischen Geschichtserzählungen die Gnadenverheißungen selbst unsicher werden könnten, wenn man jene nicht durchgehends für wahr halten wollte. Unter diesem Gesichtspunkt aber nahm man auch die religiös indifferenten Stoffe in der heiligen Schrift als göttlich bezeugt mit in Kauf, um durch ihre Leugnung nur ja nicht auch Gottes Gnadenverheißung selbst mittelbar zu gefährden. Daß dieser Standpunkt große Unzuträglichkeiten zur Folge hatte, war schon auf dem Regensburger Religionsgespräch deutlich geworden. Nikolaus Hunnius war auf dem Wege gewesen, mit diesen Schwierigkeiten überhaupt aufzuräumen, indem er auch die Leugnung mancher Dogmen für statthaft erklärte. Aber schließlich fehlte ihm doch der Mut, diesen Weg zu Ende zu gehen. So verließ er ihn wieder und kehrte stillschweigend auf die breite sichere Straße des alten Inspirationsdogmas zurück. Denn in allen seinen späteren Arbeiten nach dem ersten Teile der Diaskepsis hat er überhaupt nicht mehr mit der Möglichkeit gerechnet, daß manche Dogmen ohne Schaden für den Glauben und das Heil auch geleugnet werden könnten.

5. Auch in diesen späteren Schriften freilich hielt Hunnius seine alte Frage aufrecht, welche Dogmen zum Glauben und zum Heil unbedingt notwendig und welche dies nicht seien. So führt schon gleich wieder seine *Epitome credendorum*, die zuerst 1625, in elfter Auflage 1719 erschienen und auch ins Lateinische, Schwedische, Dänische und Holländische übersetzt worden ist, den Nebentitel: „Kurtzer Inhalt Christlicher Lehre, So viel einem Christen darvon zu seiner Seelen Seligkeit zu wissen und zu glauben

hochnötig und nützlich ist.“ Sie gibt zu populärem Gebrauch eine geschickte Darstellung der Dogmatik, die im wesentlichen im Geiste des orthodoxen Luthertums gehalten ist, obwohl in ihr bereits gewisse Verschiebungen des theologischen Interesses wahrnehmbar sind, von denen früher schon die Rede war[65]). Andererseits ergänzt sie die besonderen Darlegungen der Diaskepsis, indem sie deren grundlegender Fragestellung nun auch die Lehre von der Trinität unterwirft. Hunnius nämlich erklärte[66]), daß niemand an die in der heiligen Schrift nicht bezeugte, sondern erst in der alten Kirche gegen Arius und andere Ketzer gebrauchte Art, von der Dreifaltigkeit oder von den drei Personen in Gott zu reden, gebunden sei und daß man sich nicht zu peinigen brauche, wie man „das Wort Person eigentlich verstehen sol oder wie das zugehe, daß ein Göttliches Wesen sey und doch drey Personen in demselben zu gläuben; sondern es ist einem einfältigen Hertzen gnugsam zu wissen und zu gläuben, daß der Vater, der Sohn und der H. Geist seyn der einige, ware, lebendige Gott: Wie aber solches zugehe oder müglich sey, darumb haben wir uns nicht zu bekümmern, dieweil unser Wissen in dieser Zeit nur Stückwerck ist.“

Auch in seiner *Consultatio* von 1632 ist Hunnius wieder prinzipiell auf die Frage der Diaskepsis nach den zum Glauben notwendigen Dogmen zurückgekommen. Für den Grund des Glaubens erklärt[67]) er nun in kürzester Fassung nur die beiden Sätze: „Gott wil, das alle Menschen selig werden: Item: Christus hat für alle Menschen gelitten, ihre Sünde getilget und gebüsset.“ Andere Lehren, heißt[68]) es weiter, seien darum nötig, weil ohne sie diese Fundamentallehren nicht bestehen können, andere wiederum, „daß man nicht in eine wiederwertige, dem Glauben schädliche Lehre falle; ob sie sonsten für sich selbst zu wissen nicht nötig weren. Zum Exempel: . . . . . daß niemand sich selbst zu Gott bekehren könne: daß die Sacramenten nicht nur ledige Zeichen seyn: daß Gott ein Geist sey, daß er unendlich etc, des Menschen eigene gute Wercke die Gerechtigkeit und Seligkeit nicht mit sich bringen noch verdienen“. Bemerkenswert ist es hier, daß gerade einige Hauptlehren der Reformation gegen den Katholizismus direkt als

---

[65]) S. o. S. 227f. [66]) Epitome credendorum. S. 49.

[67]) Consultatio oder Wolmeinendes Bedencken über die Religionsstreitigkeiten. Lübeck. 1667. S. 261. [68]) S. 262ff.

nicht wissensnotwendig hingestellt werden. Auch dies ist ein Symptom dafür, wie sich Hunns Interesse an diesen einst so heiß umstrittenen Fragen unter dem leitenden Gesichtspunkt seiner universalistischen Auffassung der Gnade, zugleich aber auch aus der Rücksicht, die einfachen Christen mit der genauern theologischen Ausführung eben doch nur dieses Gedankens zu verschonen, erheblich abgeschwächt hat. Für die Gefahr der religiösen Selbstgerechtigkeit, der Luther seine Auffassung von der Bekehrung und von der Verdienstlosigkeit der eignen guten Werke entgegengesetzt hatte, scheint Hunnius dagegen keine sichere Empfindung mehr gehabt zu haben. So kam es ihm und überhaupt seiner in erster Linie universalistisch interessierten Generation des orthodoxen Luthertums vielmehr vor allem auf die andere reformatorische Position an, daß die Gewißheit des Heils nur niemandem durch prädestinatianische Zweifel unsicher gemacht werden dürfe.

Zu den biblischen Stoffen aber, die zwar nicht jeder zu wissen brauche, über die man jedoch heilsamlich lehren und schädliche Irrtümer vermeiden müsse, rechnete[69]) Hunnius nun überhaupt „alle in Gottes Wort fäst gegründete Lehren, ob es auch nur Historien weren: Daß Israel durchs rohte Meer sey gegangen, daß David den Goliath erleget, daß zu Josua Zeiten die Sonne still gestanden". Wenn daher, so fährt er fort, „jemand sagen wolte, Israel ist nicht durchs rohte Meer gegangen, David hat den Goliath nicht geschlagen etc, da siehet ein jeder, diß leugnen sey von großer importantz, das einem solchen widerspenstigen Menschen nohtwendig müsse wiedersprochen und der Historien Warheit gerettet werden: nicht eben wegen der Historien selbsten, alß ob sie so nötig weren, sondern das Gottes Wort nicht Lügen gestrafft, der Brunnenquell aller Warheit und heilsamer Lehr nicht betrübet und folgends Gott erzürnet werde, welcher solchen Wiedersprecher eben darumb alß einen ungläubigen und gottlosen Menschen ins ewige Verderben stürtzet sampt denen, die ihm Glauben und Beyfall geben".

Hier sieht man deutlich, wie Hunnius aus dem kühneren Denken seiner Jugend vollends den Weg zur orthodoxen Auffassung seines Vaters zurück gefunden hat. Dasselbe ist aber auch daran zu erkennen, daß er nun überhaupt nicht mehr die Möglichkeit einer zulässigen Leugnung irgendwelcher Dogmen ins Auge faßt. So ist in der *Consultatio* die Gruppe der nicht fun-

[69]) S. 264.

damentalen Dogmen einfach wieder ausgefallen. Nur das Nichtwissen einer großen Anzahl von Lehren erscheint noch als statthaft. An die Stelle der nichtfundamentalen Artikel aber, deren Leugnung den Glauben selbst nicht notwendig schädige, hat Hunnius eine neue Klasse von Lehren gesetzt[70]), die dazu nötig seien, „daß man nicht von dem Wege der Gottseligkeit verführet werde". Hier handelt es sich um die als Schutz gegen Abgötterei notwendige Unterweisung der Christen darüber, wie man über die katholischen Lehren vom Fegefeuer, von den wider die Sünde helfenden Verdiensten der Heiligen und von der Heiligen- und Reliquienverehrung zu urteilen habe. Ferner aber, sagt Hunnius, sei es auch nötig zu lehren, wie man gegen Gott und die Nächsten Liebe üben, den Tugenden nachstreben und die Laster meiden solle. Dabei müssen samt den Hauptlehren auch die Nebenlehren getrieben und „ein Christ nicht allein von dem unterrichtet seyn, daß ihm *per se* und für sich selbst nöhtig ist, daß er dadurch seliglich erbawet werde, sondern auch von dem, welches ihm *per accidens* und zufälliger Weise dienet, sich vor dem zu hüten, das ihm das gute wieder verderbet und an seiner Seelen Gefahr und Schaden bringet".

In diesen Ausführungen hat der nunmehrige Superintendent Hunnius über den ehemaligen Professor Hunnius vollends den Sieg davon getragen. Indem er nicht mehr nur nach den heilsnotwendigen Inhalten des persönlichen Glaubens, sondern zugleich nach den heilsnotwendigen christlichen Lehren fragt, mengt er in die Dogmen, zu denen jeder im Interesse seines eignen Glaubens und Heils bestimmt Stellung nehmen muß, Rücksichten hinein, die der Geistliche in der christlichen Unterweisung seiner Gemeinde wahrzunehmen hat. So werden den prinzipiellen Darlegungen des ersten Teils der Diaskepsis, die schon in deren zweiter anticalvinistischer Hälfte nicht mehr in ihrer Reinheit durchgeführt worden waren, einige, wenn an sich auch noch so wichtige Anliegen der Praxis des geistlichen Amts beigesellt. Indem ihn nun also auch diese fesselten, ist dem scharfsinnigsten Denker unter den orthodoxen Lutheranern die ihn ehemals auszeichnende Schwungkraft seiner konstruktiven Spekulation erlahmt, und seine wieder rückläufig gewordene Gedankenbildung versandete in den Niederungen einer wenn auch noch so unentbehrlichen *fides implicita*. Das war kein günstiges Prognostikon für die weitere Ent-

[70]) S. 265 ff.

wicklung der Lehre von den fundamentalen Glaubensartikeln in der Theologie der Lutheraner. Ihren Höhepunkt hatte sie bereits in der ersten Hälfte der Diaskepsis erreicht. Da aber deren Verfasser selbst auf halbem Wege stehen geblieben, ja auf diesem wieder ein gutes Stück zurückgeschritten war, vermochten auch seine Nachfolger seiner Leistung nur wenig erhebliches mehr hinzuzufügen.

6. Hunns *Consultatio* kommt über die bisher aus ihr erhobenen Ansichten hinaus noch eine andere Bedeutung zu. Bekundet sich in dem theologischen Standpunkt, den er in ihr vertreten hat, die rückschrittliche Wendung seiner späteren Auffassung, so war seine schriftstellerische Absicht selbst doch vielmehr auf praktisch kirchliche Interessen gerichtet, die damals auch den übrigen führenden Lutheranern von Wichtigkeit waren. Sie werden in dem Nebentitel der *Consultatio* deutlich bezeichnet: „Wolmeinendes Bedencken, ob und wie die Evangelische Lutherische Kirchen die jetztschwebende Religionsstreitigkeiten entweder friedlich beylegen oder durch Christliche und bequeme Mittel fortstellen und endigen mögen". Die Art nun, in der Hunnius dieses Thema durchgeführt hat, ist das hervorragendste Zeugnis dafür, wie er und überhaupt die damaligen orthodoxen Lutheraner die Frage nach dem Frieden innerhalb der christlichen Kirche von ihrem konfessionellen Standpunkt aus auffaßten. Auch wieder an Weitherzigkeit freilich erscheint Hunnius wenigstens den sächsischen Lutheranern darin überlegen, daß er seine *Consultatio* dem König Gustav Adolf und erst in zweiter Linie zugleich seinem ehemaligen Landesherrn, dem Kurfürsten Johann Georg I. von Sachsen, gewidmet hat. Und in der Vorrede[71]) dankte er Gott, daß er nach den großen Erfolgen der Katholiken in dem langwierigen deutschen Kriege, wie einst in der Richterzeit den Israeliten, nun auch der evangelischen Religion „solche *Salvatores* und Heylande geschicket, die sie von der Feinde Hand erretteten." So hatte jedenfalls Hunnius im Unterschiede von den Lutheranern seiner Heimat, die nur gezwungen dem Schwedenkönig folgten, ein volles Verständnis für dessen unvergängliche Verdienste um den Protestantismus. Er mag auch wohl der Hoffnung gelebt haben, daß er mit den Vorschlägen, die er nunmehr der Öffentlichkeit vorlegte, vor allem in Gustav Adolf einen einflußreichen Förderer der ihm am Herzen liegenden kirchlichen Friedensbestre-

[71]) Consultatio Bl. 4.

bungen und der in deren Dienste entwickelten Pläne gewinnen würde. Doch fiel noch in demselben Jahre der große König in der Schlacht von Lützen.

Zunächst nun tritt auch in der *Consultatio* die alte Haltung des Luthertums zu den theologischen Streitigkeiten charakteristisch darin hervor, daß Hunnius die von anderer Seite herrührenden Gedanken darüber, wie der konfessionelle Hader aus der Welt geschafft werden könnte, vor allem aus religiöser Gewissenhaftigkeit durchweg ablehnte. Denn wie seit jeher seine Gesinnungsgenossen, so hielt auch er jede kirchliche Verbindung mit anderen, die nicht auf Übereinstimmung in der Glaubensgesinnung und in deren Fundament beruhe, für unehrlich und dem Willen Gottes widersprechend. Also kommt es vielmehr darauf an, wenn Gott dies überhaupt geschehen lassen wolle, zu allererst eine fundamentale Glaubenseinigkeit anzustreben und auf ihre Herstellung hinzuarbeiten. Dieses Ziel aber erklärte Hunnius durch kein anderes Mittel für erreichbar, als durch eine ehrliche, gewissenhafte, gründliche, sorgfältige, nüchterne und vor allem möglichst umfassende Elenchtik. Bisher jedoch, meinte er, sei man zu wenig gewissenhaft, zu leidenschaftlich, persönlich und ungerecht in der Polemik verfahren. Das aber müsse von Grund aus anders werden. In der Absicht nun eine solche Änderung des elenchtischen Betriebes herbeizuführen entwickelt Hunnius in umsichtiger Weise den Plan, daß ein besonderes Kollegium eingerichtet werden möchte, dessen Mitglieder sich berufsmäßig und ausschließlich der Aufgabe zu widmen haben sollten, durch möglichst zureichende Widerlegung aller dogmatischen Irrtümer und durch eine auf innerliche Überwindung der Gewissen gerichtete theologische Arbeit die vorhandenen Lehrstreitigkeiten mehr und mehr zu beendigen und das Aufkommen von neuen Differenzen zu verhüten. Dieses Kollegium sollte aus 10 bis 12 gelehrten Theologen, die sonst keine anderen amtlichen Pflichten haben, und aus ebenso vielen von ihnen anzulernenden Assistenten bestehen. Seine Mitglieder sollten nach einem gemeinsamen Plane die gesamte theologische Literatur durcharbeiten, um die Wahrheit schließlich endgültig festzustellen und mit wirklich zureichenden Gründen so zu beweisen und zu verteidigen, daß ehrliche und gewissenhafte Menschen ihr keinen Widerspruch entgegensetzen könnten.

Neu nun war an diesen Vorschlägen nur der Gedanke, die elenchtische Arbeit durch möglichste Steigerung ihrer Leistungs-

fähigkeit und durch geflissentliche Konzentration in einer umfassenden Organisation auf einen durch Sonderbestrebungen nicht mehr erreichbaren, geschweige überbietbaren Höhepunkt zu bringen. Dieses Ideal aber unterscheidet sich doch nur quantitativ von dem bisherigen Betriebe der im Luthertum seit einem Jahrhundert gepflegten Polemik, in der Hunnius von Jugend an wie kaum ein anderer heimisch war. Neue Methoden dagegen, den kirchlichen Frieden wiederherzustellen, hat Hunnius nicht auch anzugeben gewußt. Vielmehr setzte er stillschweigend voraus, daß allein die Lutheraner mit ihrer reinen Lehre schon im Vollbesitz der wesentlichen dogmatischen Wahrheiten seien. So aber war die Einrichtung jenes Kollegiums im Grunde nur als die Schaffung einer Zentralstelle gedacht, die eine großzügige Propaganda für das Luthertum mit den diesem stets schon eigentümlichen Mitteln zu betreiben habe. Daß andere Konfessionen dabei lediglich als Objekte der Widerlegung und womöglich auch der Überführung von ihren Irrtümern in Betracht kamen, verstand sich für Hunnius von selbst. In diesem Umstande aber lag von vorn herein die unüberschreitbare Schranke der etwa zu erwartenden Erfolge. Dafür hat auch Hunnius selbst eine gewisse Empfindung gehabt. Denn er wär sich allerdings darüber klar, daß es jedenfalls sehr schwer, wenn nicht überhaupt unmöglich sei, bereits bestehende Kirchentrennungen wieder aus der Welt zu schaffen[72]). Aber wenn er auch nicht auf einen allgemeinen Frieden zu hoffen wagte, so hielt er es doch für möglich, daß mehr oder weniger ein Partikularfriede zu erlangen sein werde, da im Laufe der Kirchengeschichte manche frühere Streitigkeiten überwunden worden seien und ein Ende gefunden haben[73]). Und eben auf ein solches allmählich zu erreichendes Überwinden der verschiedenen Kontroversen war sein Absehen gerichtet.

Nicht weniger wichtig aber erschien es Hunnius, von vorn herein den Ausbruch neuen Unfriedens zu verhüten. In diesem Interesse empfahl er ein friedfertiges, beschwichtigendes, weises und so lange wie nur irgend möglich duldsames Verhalten zu solchen, die irgendwie die Aufrechterhaltung der kirchlichen Einigkeit bedrohen. Die Regeln aber, die Hunnius in dieser Absicht gibt[74]), bekunden eine grundsätzliche Friedfertigkeit der Gesin-

[72]) Consultatio S. 95 ff. § 99—106.
[73]) Ebenda S. 107 § 105. S. 444 ff. § 412—417.
[74]) S. 109 ff. § 107—116. Hunns wichtigste Ausführungen von dieser

nung, die den großen Streittheologen persönlich doch in einem ganz andern Lichte erscheinen läßt, als die polemischen Leistungen, denen vor allem er seinen Ruhm verdankte. Sie beweisen, daß Nikolaus Hunnius nicht aus Streitlust und Freude an der Herabsetzung und Verketzerung seiner Gegner Polemik getrieben hat, sondern aus dem Bewußtsein einer ihm nun einmal berufsmäßig obliegenden Verpflichtung, für die Wahrheit und gegen den Irrtum, so wie er beide verstand, nach seinem besten Wissen und Gewissen einzutreten, um im letzten Grunde vielmehr nur darauf hinzuarbeiten, daß, wenn Gott es so wolle, schließlich doch noch irgendwie der kirchliche Friede wiederhergestellt werde. Jenes Streben aber, jedenfalls im Bereich der eignen Konfession möglichst überhaupt keinen neuen Zwist aufkommen zu lassen, teilten mit Hunnius auch die meisten anderen führenden Lutheraner seiner Zeit. Wie aber diese im damaligen Luthertum vorherrschende Stimmung, die schon gelegentlich berührt worden ist, insbesondere auf die Entwicklung der durch den Helmstädtschen Synkretismus geschaffenen neuen Lage der Dinge eingewirkt hat, wird sich weiterhin ergeben.

7. Die letzte beachtenswerte Schrift von Hunnius ist ein 1641, zwei Jahre vor seinem Tode, von ihm verfaßtes, aber erst 1677 veröffentlichtes Gutachten, das das Kirchenministerium zu Lübeck dem dortigen Senat über die von Duräus betriebene Verständigung zwischen den Lutheranern und den Reformierten erstattet hat. In seiner gründlichen Weise erörterte Hunnius hier noch einmal die schon wiederholt von ihm behandelten Fragen nach den Hindernissen, die einer Vereinigung der beiden Konfessionen entgegenständen und die vor einer solchen unter allen Umständen beseitigt sein müßten. Im Mittelpunkt seiner Ausführungen steht wieder seine Anschauung von dem dreifachen Fundament des Glaubens, ohne dessen vollständige und ehrliche Anerkennung er keine kirchliche Vereinigung mit den Reformierten zugeben konnte. Er vergleicht es nun mit dem Zentrum eines Kreises, von dem alle Strahlen zur Peripherie führen[75]). Der Sinn dieses Bildes ist der, daß alle einzelnen Lehren von dem Glaubensfundament aus zu verstehen und zu würdigen seien, so daß man sich

Art habe ich in der Christlichen Welt 1906 S. 145 unter deren Rubrik „Stimmen der Väter“ wieder abdrucken lassen.

[75]) Ministerii ecclesiastici Lubecensis theologica consideratio interpositionis seu pacificatoriae transactionis. Lubecae 1677. p. 621.

nicht bei einer nur äußerlichen Übereinstimmung in Worten und Bekenntnisformeln beruhigen könne, sondern auch in den durch diese bezeichneten Sachen selbst einig sein müsse[76]). Neben dieses theoretische Zentrum stellt Hunnius nun aber auch für die Praxis des christlichen Lebens einen gleichartigen Ausgangs- und Mittelpunkt und erklärt dafür den *sincerus Dei timor et amor*. Daß er jedoch das hierdurch beherrschte Gebiet der gesamten Frömmigkeit nur als abhängig von dem aus jenem Fundament hervorgehenden Glauben gedacht haben kann, ergibt sich aus seinen früher besprochenen grundsätzlichen Anschauungen. Deshalb aber erklärt er es auch für verfehlt, nur die zur christlichen Praxis notwendigen Artikel zu sammeln[77]) und für entscheidend zu halten, statt methodisch und in der rechten Ordnung zu verfahren[78]). Wenn dagegen Pareus und andere den Dekalog, das apostolische Symbol, das Herrengebet und die Sakramente für die Elemente des christlichen Glaubens ausgeben, so verwirren sie das, was diesen angeht, mit der christlichen Praxis. Auch zeigen sie weder, auf welche Weise jene Hauptstücke des Katechismus durch ein unmittelbares Band mit dem Glauben verknüpft sind, noch lehren sie, wie dieser, wenn jene unverletzt sind, besteht oder, wenn sie erschüttert sind, zugrunde geht[79]).

Ferner erscheint Hunnius nach wie vor von einem tiefen Mißtrauen gegen die Aufrichtigkeit der Reformierten und ihrer Friedensbestrebungen erfüllt. Wohl erkennt er an, daß ein Reformierter, namens Philipp Snabel, der vermutlich in Bremen heimisch war und der Bremer Schule angehörte, über die *communicatio idiomatum* ein ganz lutherisches Bekenntnis abgelegt habe[80]), und daß Johannes und Konrad Bergius die lutherische Ansicht von der *universalitas mortis ac meriti Christi* vertreten[81]). Aber teils bleibt es ihm unsicher, ob solche Zugeständnisse auch wirklich ernst gemeint seien[82]); teils kommt er nicht darüber hinweg, daß die Dortrechter Synode und andere reformierte Autoritäten sich über diese Lehren in ganz anderem Sinne geäußert haben[83]). Die Herstellung des Friedens jedoch ist auch für Hunnius schließlich das letzte ideale Ziel. Da vor Gott kein Ding unmöglich sei, will er dafür im absoluten Sinne auch die Vereinigung der getrennten christlichen Kirchen nicht halten. Dennoch wagt er auf eine vollkommene Verständigung in allen Stücken

[76]) Ib. p. 605s. [77]) P. 604. [78]) P. 366. [79]) P. 399s.
[80]) P. 303. [81]) P. 312. [82]) P. 354. [83]) P. 313.

der christlichen Lehre kaum oder nicht einmal kaum zu hoffen, so lange die zähe Hartnäckigkeit der Reformierten bestehen bleibe. Aber freilich, meinte er, müsse alles, was in menschlichen Kräften stehe, geschehen, um Gottes Ehre und der Erbauung des Nächsten zu dienen.

Von seinem frühern Plane zwar, zum Zwecke des Kirchenfriedens die Einrichtung eines elenchtischen Kollegiums herbeizuführen, läßt Hunnius nun nichts mehr verlauten. Aber er bleibt dabei, daß die ganze Friedensfrage eine allgemeine öffentliche, vor allem den Obrigkeiten obliegende Angelegenheit sei, und verwirft daher im Gegensatz zu Duräus jede vereinzelte und private Anstrengung in dieser Sache, da hierdurch nur die Gefahr schwererer Trennungen und neuer Streitigkeiten heraufbeschworen werde. So nimmt aber nun auch er den alten reformierten Gedanken auf, das Einigungswerk an eine allgemeine Synode zu verweisen[84]), und stimmt Pareus darin zu, daß auf dieser nicht mündlich, sondern schriftlich verhandelt werden müsse[85]). Allerdings ist es ihm klar, daß wegen des großen Krieges die Obrigkeiten schon um der hohen Kosten willen sich scheuen werden, in absehbarer Zeit eine solche Synode oder auch nur einen Theologenkonvent einzuberufen[86]). Bis es jedoch dereinst einmal dazu kommt, will Hunnius zwischen den beiden streitenden Konfessionen gegenseitige Toleranz geübt wissen. Und nachdrücklich hebt er hervor, daß die Lutheraner schon sehr lange Zeit in ihrem Bereich den Reformierten Duldung gewährt und von Anathematismen, Verdammungen, Exkommunikationen und hämischer Polemik Abstand genommen haben[87]). Das schließt nicht aus, daß der Streit der Meinungen weiter besteht. Dagegen verlangt[88]) Hunnius von den Reformierten, daß sie die Zeremonien der Lutheraner als Adiaphora gelten lassen und nicht mehr als papistischen Aberglauben verdächtigen. Denn andererseits haben die Lutheraner gegen die Reformierten niemals auch wegen deren Zeremonien Streit geführt. Endlich betont[89]) er mit großem Nachdruck, daß trotz der ungehobenen Differenz in dem Glaubensfundament die beiden protestantischen Konfessionen gemeinsam zusammenstehen im Kampf gegen das Papsttum als den okzidentalischen Antichrist, sowie sie zusammen mit diesem im Kampf gegen den orientalischen Antichrist einig seien. Seit der Zeit Polykarp Ley-

[84]) P. 597. [85]) P. 614. [86]) P. 373.
[87]) P. 625. [88]) P. 630. [89]) P. 631 s.

sers also hat sich das Urteil des orthodoxen Luthertums über das Verhältnis der beiden protestantischen Konfessionen zu den beiden Erscheinungen des Antichrists stark verändert. Lutheraner und Reformierte waren sich inzwischen doch erheblich näher gekommen[90]). Es war das eine heilsame Wirkung des dreißigjährigen Krieges.

Kap. LXVIII.

Die Lehre von den fundamentalen Glaubensartikeln in der späteren Theologie der Lutheraner und der Reformierten.

1. Verdankt Hunn's Diaskepsis ihr großes Ansehen bei den orthodoxen Lutheranern vor allem der Energie, mit der in ihr der Calvinismus als eine dem dogmatischen Glaubensfundament widerstreitende theologische Richtung zu erweisen versucht wird, so sind doch auch die in ihr entwickelten theoretischen Grundgedanken von Einfluß auf die fernere Arbeit lutherischer Theologen an dem Problem der fundamentalen Glaubensartikel gewesen. Daß sich zwar niemand Hunn's Ansichten in ihrem ganzen Umfange anzueignen vermocht hat, ist wohl verständlich. Denn einmal hatte er sie ja selbst zum guten Teil nachträglich nicht aufrecht erhalten. Andererseits waren seine Nachfolger noch viel weniger als er dazu disponiert, an jener Frage in der von ihm zeitweilig verfolgten kritischen Richtung weiter zu arbeiten. Denn auch für sie war und blieb die orthodoxe Inspirationslehre ein unüberwindliches Hindernis für die Ausbildung freierer dogmatischer Ansichten. Daher folgten sie Hunnius auch nur soweit, als es dieser Standpunkt zuließ. Andererseits wichen sie, indem sie die Grundlagen seiner Konstruktion übernahmen, im einzelnen doch mehr oder weniger von ihm ab.

Ein Jahr nach der Veröffentlichung der Diaskepsis disputierte am 11. Januar 1627 in Wittenberg unter Friedrich Balduins Vorsitz Johannes Hülsemann über eine Abhandlung *de quaestione, quae dogmata ad salutem creditu sint necessaria.* Diese Jugendarbeit veröffentlichte er aber erst 1644 unter den Anhängen seiner Schrift *Calvinismus irreconciliabilis.* Und in einer

[90]) Vgl. auch oben S. 263f.

andern Beigabe zu demselben Buche weist[1]) er selbst darauf hin, daß er in jener noch recht jugendlichen, wenn auch von seinen Wittenberger Lehrern gebilligten Anfängerleistung sich bei der Feststellung der Zahl der fundamentalen Artikel ‚liberaler' als andere ausgesprochen habe[2]). An Hunn's kritische Äußerungen reicht freilich dieser schüchterne Liberalismus des jungen Hülsemann bei weitem nicht heran. Indem er wie jener die fundamentalen Dogmen in *praesupposita*, *immediate constituentia* und *consequentia* einteilt, erklärt[3]) er es für selbstverständlich, daß man von ihnen diejenigen, die die unmittelbare Ursache des Glaubens seien, und die ihnen direkt zugrunde liegen, *distincte* kennen müsse. Die diese Artikel nur mittelbar berührenden anderen Lehren, in deren Bestimmung er Hunnius folgt, braucht man dagegen nicht oder nur *implicite* zu kennen. Doch auch in *puncto fiduciae de salvatore* genügt es das anzuerkennen, was darüber nach dem Zeugnis des Alten Testaments die israelitischen Väter geglaubt haben[4]). Insofern ist das Vertrauen auf die Person und das Verdienst Christi das Fundament und der Eckstein, auf den sich der ganze Aufbau des Glaubens gründet. Die Möglichkeit, gewisse Dogmen auch zu leugnen, zieht aber Hülsemann überhaupt nicht in Betracht.

Wichtiger als diese in Abhängigkeit von Hunnius gewonnenen Ergebnisse ist es, daß Hülsemann zwischen den Dogmen, die für das Heil der Einzelnen, und denen, die im Interesse der Kirche notwendig seien, bestimmt unterscheidet[5]). Denn was für das Heil der Einzelnen genügt, reicht darum nicht auch aus zur Begründung und Aufrechterhaltung der Einheit und des Friedens der kirchlichen Gemeinschaft. Für diese gilt vielmehr Luthers Wort aus dem Kurzen Bekenntnis: Rund und rein alles gegläubt oder nichts gegläubt[6]). Durch diese Unterscheidung hat Hülsemann den Standpunkt der katholischen Kirche insofern erreicht, als auch er wie schon Hunnius den einzelnen, namentlich den

[1]) J. Hülsemann, Calvinismus irreconciliabilis. Wittebergae 1644. p. 406.

[2]) Aus diesem Gebrauch des Wortes „liberal" bei Hülsemann kann man erkennen, daß, wenn seit dem 19. Jahrhundert die Vertreter freierer theologischer Richtungen vorzugsweise als liberal bezeichnet werden, hierin nicht etwa die Übertragung eines zuerst auf politischem Boden entstandenen Sprachgebrauchs vorliegt, sondern daß jener Ausdruck schon $1^1/_2$ Jahrhunderte vor der französischen Revolution den alten Protestanten geläufig war.

[3]) Calvinismus irr. p. 429. [4]) P. 489 s. [5]) P. 527. [6]) P. 524.

einfachen Christen eine genauere Kenntnis der kirchlichen Lehre erspart wissen will und in weitem Umfange ein dogmatisches Nichtwissen verstattet. Nur fehlt wie auch sonst bei den Lutheranern die katholische Fiktion, daß man vermöge der in solcher Weise stark eingeschränkten genauen Kenntnis der Glaubensartikel doch zugleich glaube, was die Kirche glaubt. Denn den Lutheranern war es im Grunde nicht sowohl darum zu tun, was die Kirche glaubt, als um das, was sie zu lehren und wozu sie sich offiziell zu bekennen hat. Und darin nun wußte man sich ausschließlich, aber streng gebunden an die heilige Schrift. Aus ihr galt es ja vor allem die Lehren zu erheben, die den rechtfertigenden Glauben der Einzelnen hervorbringen. Dieser aber ist in seiner Art vollständig, wenn man auch nur die fundamentalen Artikel glaubt und insbesondere auf Christi satisfaktorisches Verdienst vertraut. Die kirchliche Lehre dagegen muß nicht nur intensiv, sondern auch extensiv vollständig sein, da ihr schon zuvor die Aufgabe obliegt, sich des gesamten Dogmengehalts der heiligen Schrift möglichst erschöpfend zu bemächtigen.

Unter dieser Voraussetzung nun nahmen die späteren orthodoxen Lutheraner vor allem Anstoß daran, daß nach dem Vorgang von Acontius die Socinianer und die Arminianer die zum Glauben notwendigen Dogmen nach dem doch nur äußerlichen Merkmal einer ausdrücklichen biblischen *nota necessitatis* der heiligen Schrift entnehmen zu können meinten. Indem sie nach der von Nikolaus Hunnius eingeführten Methode die das Glaubensfundament selbst konstituierenden Artikel zugleich als das eigentliche Objekt des Glaubens anerkannten, legten sie doch vor allem wieder Gewicht darauf, daß alle Dogmen unter einander in einem durchgängigen innern Zusammenhange stehen. Insofern verhalten sie sich zu einander wie die Glieder des menschlichen Leibes. Denn ebenso wie diese ist nach einem Ausspruch Luthers als *fides quae creditur* auch der Glaube nur *una copulativa*. Daher aber besteht unter ihnen allen eine genaue Harmonie, vermöge deren kein Artikel einem andern widersprechen kann[7]). Nach dieser Auffassung kommt es bei den Glaubensartikeln gar nicht vor allem auf ihren jeweiligen Ausdruck an der oder jener Stelle der heiligen Schrift, sondern auf ihren aus den verschiedensten biblischen Aussprüchen zu ermittelnden Gedankengehalt an. Deshalb aber gibt[8]) Calov überhaupt nicht zu, daß

[7]) Calov, Systema. t. 1. p. 773. [8]) P. 804.

die zum Glauben notwendigen Dogmen κατὰ τὸ ῥητὸν *seu quoad ipsam literam* in der heiligen Schrift verzeichnet sein müßten, sondern erklärt es allein für möglich, sie *per consequentiam* aus ihr zu deduzieren. In diesem Sinne wird der schon längst gebräuchliche Ausdruck *conclusiones theologicae* zugleich als charakterisierendes[9]) Äquivalent für *dogmata* oder *articuli fidei* angesprochen und geltend gemacht. Insofern aber sind sie *veritates fidei* und, wie das auch schon Hunnius hervorgehoben hatte[10]), zutreffender als *articuli doctrinae fidei* wie als *articuli fidei* zu bestimmen.

Diese besonders gegen den Socinianismus gerichtete Entscheidung ist die wichtigste Ergänzung, die Calov der lutherischen Lehre von den Glaubensartikeln hinzugefügt hat. Außerdem hat er im Unterschiede von Hunnius zur Begründung der den Glaubensartikeln zukommenden Notwendigkeit wieder gleichermaßen eine *ratio mandati* und eine *ratio medii* in Anspruch genommen[11]). Im übrigen hat er die Hauptgesichtspunkte der Diaskepsis in seine dogmatischen Darlegungen hineingearbeitet, ohne die in diesem Buche vorliegenden Gedankengänge selbständig nachzuprüfen und in eignen Ausführungen neu zu entwickeln[12]). So reproduziert er[13]) auch einfach nur die von Hunnius herrührende Einteilung der verschiedenen Glaubensartikel, einschließlich der Begriffsbestimmung der nichtfundamentalen Dogmen als solcher Lehren, die nicht gekannt zu werden brauchen und geleugnet werden dürfen[14]). Als Beispiele dieser in der heiligen Schrift sehr zahlreichen Dogmen aber hebt er nur die ganz gleichgültigen Fragen hervor, an welchem Tage die Engel erschaffen worden seien, ob jeder Mensch seinen besonderen Schutzengel habe und ob die Welt ihrer Substanz nach untergehen werde. Bemerkenswert sind endlich Calovs wiederholte und nachdrückliche Ausführungen gegen die Zulässigkeit der nach katholischer Auffassung verstandenen *fides implicita*[15]), obwohl er eine solche im Sinne des Nichtwissens der sekundär fundamentalen und

[9]) P. 767. [10]) Diascepsis p. 35 (§ 51). [11]) Systema p. 772. 776.

[12]) Dies gilt auch von Calovs Apodixis articulorum fidei e solis scripturae s. locis (Luneburgae 1684), in der es jedoch an eigentümlichen Gedanken noch mehr fehlt als in dem erheblich ältern Systema.

[13]) Systema p. 774. [14]) Theol. pos. p. 42ss.

[15]) P. 784 commentum distinctionis inter fidem explicitam et implicitam. 788: commenta ista fidei implicitae atheistica. 793s. 858ss. Vgl. Hoffmann III, S. 169ff.

der nichtfundamentalen Artikel mittelbar selbst hatte zugeben müssen.

2. Zu einer Anzahl von Monographien über die Frage nach den fundamentalen Glaubensartikeln hat dann wieder das später genauer zu besprechende[16]) Kasseler Religionsgespräch von 1661 den Anlaß gegeben. Und zwar waren es nun sowohl orthodoxe Lutheraner als auch Reformierte von verschiedener Richtung, die dieses Thema behandelten. Von jenen hat 1666 der Wittenberger Hebraist Andreas Sennert eine kleine Schrift herausgegeben, die bei aller Umständlichkeit, ja Kleinlichkeit der Methode knapp geschrieben ist und einige eigentümliche Ausführungen darbietet. Auffallend ist in ihr die peinliche Vorsicht vor mißdeutbaren Aussprüchen. Man hat den Eindruck, als ob ihr Verfasser sich bemüht habe, nur ja nichts zu schreiben, was seinen streng orthodoxen Gesinnungsgenossen etwa hätte Anstoß geben können.

Im ganzen steht auch Sennert auf dem von Hunnius bereiteten Boden der Gedankenbildung; im einzelnen weicht er mehr oder weniger von ihm ab. Wie Calov betont er[17]) den *indissolubilis omnium articulorum nexus* und den *illibatus complexus* der Lehren, aus denen im passiven und objektiven Sinne die *fides quae creditur* bestehe, während er die *fides qua creditur* als eine aktive und subjektive Funktion des Menschen bestimmt. Indem diese sich als *notitia*, *assensus* und beim rechtfertigenden Glauben auch als *fiducia* auf objektive Größen richtet, sind bei den verschiedenen Menschen je nach Geschlecht, Alter, Lebensstellung und anderen Umständen immerhin große Unterschiede vorhanden[18]). Durch diese Würdigung des individuellen Moments im Glauben der einzelnen Personen ist es bedingt und erscheint es gerechtfertigt, daß Sennert wie schon seine Vorgänger graduell verschiedene Ansprüche an das Quantum von Glaubensgedanken macht, dessen Aneignung den verschiedenen Menschen zuzumuten sei. Dadurch ist zugleich die Unterscheidung der dogmatischen von den übrigen biblischen Stoffen und der wichtigeren von den weniger wichtigen Dogmen begründet. Wie Hunnius teilt auch Sennert diese in drei Klassen ein. Doch wählt er zu deren Bezeichnung teilweise andere Ausdrücke. Als solche erster Ordnung

[16]) S. u. Kap. 72, 1.

[17]) A. Sennert, De articulis fidei fundamentalibus exercitatio theologica. Wittebergae 1666. p. 3. [18]) P. 6.

nämlich oder als fundamentale Glaubensartikel bestimmt[19]) er die allein aus dem geoffenbarten Gotteswort herstammenden Dogmen des seligmachenden Glaubens, die in konstitutiver Weise und unmittelbar als letztes Ziel das Heil oder das ewige Leben aller Menschen bezwecken und begründen. Die übrigen Glaubensartikel zerfallen in solche zweiter Ordnung oder prinzipale und in solche dritter Ordnung oder weniger prinzipale. Den Ausdruck nichtfundamental dagegen weist Sennert nachdrücklich ab. Die erste Gruppe umfaßt die Dogmen *de fide*, die zweite die Lehren *circa fidem*, die dritte die zahlreichen biblischen Stoffe, die nicht unter die beiden ersten Klassen fallen[20]). Diese Glaubensobjekte dritter Ordnung braucht man nicht notwendig alle zu kennen und zu glauben, z. B. die Flüsse des Paradieses, den Turmbau zu Babel, den Esel Bileams, die Wasserkrüge zu Kana, den Schiffbruch des Apostels Paulus und dgl. Die Möglichkeit einer Leugnung solcher biblischer Erzählungen wird aber überhaupt nicht in Betracht gezogen.

Ihrer Zahl nach sind die Dogmen im Unterschiede von diesen bloß historischen Überlieferungen weder in der heiligen Schrift noch in den Symbolen und in der Konkordienformel als dem symbolischen Buch der Lutheraner ausdrücklich angegeben. Doch läßt sie sich aus diesen und aus den Schriften Luthers und anderer anerkannter Lehrer feststellen, obwohl über sie und ihre Anordnung manche Meinungsverschiedenheit besteht. Sennert selbst nun zählt im ganzen 33 *articuli fidei christianae praecipui potissimique*[21]). Auf diese können andere *loci theologici* oder Glaubensartikel mit leichter Mühe zurückgeführt werden. Jene 33 aber bilden eine *concatenata series atque ordo quasi naturalis*[22]). Von ihnen gehören zu der ersten Ordnung oder zu den fundamentalen Artikeln die drei Sätze *de universali Dei gratia et misericordia, de universali merito Christi Jesu unici mediatoris et de universali vocatione per verbum fidei vel fidem.* Diese Dogmen sind objektiv gewissermaßen die uneinnehmbare Akropolis des Glaubens; subjektiv müssen sie von jedem gläubigen Christen jedes Geschlechts, Alters, Berufs und Orts zu jeder Zeit geglaubt werden und individuell angeeignet sein. Zunächst stehen ihnen dann weitere sieben Artikel als Dogmen zweiter Ordnung, nämlich die Lehren von der heiligen Schrift, dem wahren Gott, der Trinität, dem Evangelium, der Bekehrung, der Rechtfertigung

[19]) P. 13. [20]) P. 15. [21]) P. 16. [22]) P. 17.

und dem ewigen Leben[23]). Mindestens auch an diese muß man in seinem Leben notwendigerweise in irgendwelchem Maße vollen Glauben gehabt haben, um die auf jenes Glaubensfundament sich richtende *fides* vollziehen zu können, wenn das auch für alle Menschen nicht *aequaliter*, sondern nur *gradualiter* gilt. Unter dieser Bedingung aber ist es nicht auch nötig, daß von ihnen zu jeder Zeit und insbesondere in der Sterbestunde eine *distincta et exacta per omnia vel abstractiva (per actum exercitum aut reflexum) notitia fidesque* vorhanden sei[24]). Auch die Kenntnis der noch übrig bleibenden Artikel dritter Ordnung erscheint unter der Bedingung, daß man die wichtigeren von ihnen irgendwann einmal kennen gelernt und geglaubt haben muß, als mehr oder weniger notwendig. Zu ihnen gehören die Lehren von der Prädestination, der Schöpfung, der Weltregierung und Vorsehung, dem *status peccati et miseriae*, dem Gesetz, den guten Werken, den Sakramenten, der Kirche und ihrem Amt, der Obrigkeit und der Ehe, den letzten Dingen u. a. Die meisten von ihnen, meint Sennert, seien leicht zu glauben, ja als *articuli mixti* zum Teil auch den Heiden nicht zweifelhaft[25]).

Zum Schluß wird die Frage aufgeworfen[26]), ob die Lehre von einer bestimmten Anzahl der fundamentalen Artikel nicht dem Synkretismus Vorschub zu leisten geeignet sei. Denn sie scheine sowohl die Autorität der heiligen Schrift in ihrer ganzen Inhaltsfülle wie die Verbindlichkeit der ökumenischen Symbole und der Konkordienformel zu beeinträchtigen, in denen noch viel mehr als notwendig eingeschärft werde. Auch könnte sie dazu Anlaß geben, die Schriften der kirchlichen Lehrer zu vernachlässigen, deren Zweck freilich nur darin bestehe, daß das Wort Gottes aufs reichlichste in der Kirche wohne. Schismatiker, Häretiker und Synkretisten aber könnten sich unter dem Deckmantel jener Lehre dahin verschanzen, daß sie den fundamentalen Artikeln und so zugleich der wahren orthodoxen Lehre zustimmten. Doch weist Sennert diese Bedenken zurück, indem er geltend macht, daß, wenn in der ganzen zusammenhängenden Kette der Glaubensartikel einige als fundamental auszuzeichnen seien, die übrigen dadurch nicht ausgeschlossen, sondern in ihnen einbegriffen werden und daß die Richtigkeit des Glaubens und aller seiner Artikel bereits vorausgesetzt sei. Was aber die symbolischen Bücher betreffe, so sei

---

[23]) P. 20. [24]) P. 21. [25]) P. 22ss. [26]) P. 33ss.

von allen Gläubigen ihre *notitia* und der *assensus* zu ihnen wenigstens *quoad materialia vel contenta* zu verlangen.

3. Einige Jahre später hat wieder ein Wittenberger Theologe, Johannes Meisner, im Anhange seines umfangreichen *Examen Catechismi Palatini* die Frage nach den fundamentalen Glaubensartikeln eingehend behandelt, und in einer späteren Streitschrift gegen Duräus ist er noch einmal auf dasselbe Thema zurückgekommen. Auch er setzt die von Nikolaus Hunnius herrührende Tradition fort und unterscheidet im ganzen wie dieser die drei abgestuften Klassen der Glaubensartikel. Doch bestimmt er nicht ebenso auch den konstituierenden Faktor des eigentlichen Glaubensfundaments. Für dessen hauptsächlichen und entscheidenden Bestandteil nämlich erklärt[27]) er das, was Melanchthon unter der *fides specialis* verstanden hatte. Denn unmittelbar ist das Heil nur von dem Glauben jedes einzelnen Frommen abhängig, daß Gott ihm persönlich um des Mittlers Christus willen gnädig sein und das ewige Leben geben werde. Nicht aber auch unmittelbar, sondern nur durch die Vermittlung dieses individuellen Heilsglaubens betrifft den letzten Zweck des Menschen das Dogma, daß Gott sich aller Menschen erbarmen und ihnen den Glauben und das ewige Heil geben wolle. Andererseits begründet und erzeugt diese Lehre jene Überzeugung vermöge des Schlusses, daß, wenn Gott allen Menschen den Glauben und das Heil geben wolle, er es auch dem Einzelnen persönlich zugedacht habe. Wegen dieses Zusammenhanges aber ist auch die Lehre von Gottes universellem Wohlwollen als das dem Fundament zunächst stehende Dogma fundamental und prinzipal. Weiterhin stellt Meisner die Rangfolge der übrigen dem Fundament näher oder ferner stehenden Artikel ebenso wie Hunnius fest. Indem er außer den primär und den sekundär fundamentalen Dogmen auch wieder eine Gruppe von nichtfundamentalen Lehren absondert, erkennt er an, daß diese ohne Schaden für den Glauben und das ewige Heil bisweilen auch geleugnet werden können. Ausdrücklich behauptet[28]) er dies zwar nur für die Lehre von *Christi descensus ad inferos* und für gewisse Fälle, in denen es sich jedoch mehr

[27]) J. Meisner, Examen Catechismi Palatini. Appendix de articulis fidei (p. 1069—1110). Wittebergae 1669 p. 1077. 1079ss. Irenicum Duraeanum de articulis fidei fundamentalibus et consensu ac dissensu inter Lutheranos ac Reformatos. Wittebergae 1675 p. 129s.

[28]) Examen p. 288.

nur um die Praxis als um die Theorie handle. Immerhin wird durch die Leugnung solcher Lehren eine Todsünde begangen, wenn auch das Fundament selbst unerschüttert bleibt[29]).

Andererseits nimmt Meisner wie Calov neben der *necessitas medii* die *necessitas praecepti* aufs ausgiebigste in Anspruch. Diese ist der weitere Begriff, der auf alle Glaubensobjekte Anwendung findet. Er gilt daher zugleich auch für die Lehren, denen überdies noch eine *necessitas medii* zukommt[30]). Dafür aber, daß man überhaupt Dogmen einen *theologicus assensus* schenkt, sind teils menschliche, teils göttliche Zeugnisse entscheidend. Diese begründen eine *fides divina*, jene eine *fides humana*[31]). Auch die Laien nämlich, von denen doch nicht wie von den Doktoren eine genauere Kenntnis der heiligen Schrift verlangt werden kann, sollen selbst die Bibel lesen. Zwar tun sie dies zunächst wohl nur mit einem *assensus*, wie man ihn auch den Schriften von Livius und Plutarch schenkt; doch wirkt beim Lesen und durch dieses der heilige Geist innerlich in ihnen, bezeugt ihnen die Göttlichkeit der heiligen Schrift und führt sie zum Glauben. Diese göttliche Kraft und Wirksamkeit aber fühlt man früher, als man glaubt.

Indem Meisner so die *fides humana* allmählich in *fides divina* übergehen und diese primär durch ein Fühlen erkennbar werden läßt, beginnt er von dem starren orthodoxen Intellektualismus seiner Konfessionsgenossen an einem wichtigen Punkte abzuweichen. Ein Symptom dieser ihm selbst vielleicht nicht einmal deutlich bewußten Denkrichtung liegt bereits in der schon hervorgehobenen Auffassung der *fides specialis* als des eigentlichen Fundaments für den Erwerb der Seligkeit vor. Auch noch in einem andern Punkte erscheint im Vergleich mit den Anschauungen von Hunnius Meisners Ansicht verändert. Jener nämlich vertrat[32]) ganz wie sein Vater die universalistische Gnadenlehre in der Zuspitzung, daß er auf Gottes *voluntas antecedens* eine *voluntas conditionata* folgen ließ, durch die die gläubige Annahme der durch jene gesetzten allgemeinen Gnade zur Bedingung für das Heil der Menschen gemacht wird. Meisner dagegen lehrte[33]), Gott habe uns schon geliebt, bevor Christi Interzession und Satis-

[29]) P. 1094s. [30]) P. 1093. cf. 1090. Iren. Dur. p. 139. 160. 182.
[31]) P. 1073.
[32]) N. Hunnius, Epitome credendorum S. 166f (§ 299f.).
[33]) Iren. Dur. p. 283s.

faktion eingetreten sei, und diese sei eine Wirkung jener Ursache. Zwar sei Christo sein Anteil an jenem Geschäft gebührender Weise zuzuerkennen. Aber schon zuvor sind der Vater und der heilige Geist mit ihm solidarisch in ihrer Gesinnung erbarmender Liebe. So ist sein Mittlertum nur eine Folge von dieser, und durch sie ist er dazu bestimmt worden. Doch hängt Gottes Liebeswille weder von dem Glauben noch von irgend einer andern Bedingung ab: *Neque enim dilexit nos Deus, si credamus, sed ut credamus.* Also ist Gottes ursprüngliche Liebe der erste Anfang der Wiederherstelllung des Menschen und als solcher absolut, ohne an Bedingungen geknüpft zu sein. So hat auch Gott selbst als das Mittel zur menschlichen Rettung das Erlösungswerk Christi erdacht, das Meisner im übrigen unter wiederholter Berufung auf Anselm im Sinne der Orthodoxie auffaßt. Jene Ablehnung von Gottes *voluntas conditionata* nun erscheint als eine Erweichung der seit Ägidius Hunnius orthodox gewordenen universalistischen Theorie und steht in einer gewissen Parallele mit Hülsemanns und Calovs schon früher festgestellter[34]) Hinneigung zu einer wieder mehr deterministischen Anschauung von der Prädestination. Daß freilich diese Ansätze zu einer rückläufigen Auffassung der Frage nach Gottes Gnadenwillen und dessen Durchführung theologisch unentwickelt blieben, erklärt sich aus der unüberwindlichen Abneigung gegen die reformierten Ansichten, die die jüngeren wie die älteren orthodoxen Lutheraner nun einmal hegten und aufs strengste aufrechterhielten.

Ferner war auch Meisner ganz wie Hülsemann der Meinung, daß, was zum Heilsglauben der Einzelnen ausreichen möge, doch nicht auch genüge, um den Bestand der Kirche und der von ihr pflichtmäßig zu treibenden Lehre zu sichern und aufrechtzuerhalten. In diesem Interesse müssen die kirchlichen Lehrer insbesondere auch die zu den *consequentia fidei* gehörenden Lehren kennen und vertreten, da diese zu der ihnen obliegenden Explikation des Glaubens dienen[35]). Demgemäß hebt Meisner direkt hervor, daß die Fundamente des Christentums sich viel weiter erstrecken als die des Glaubens[36]). Es verhält sich nämlich anders mit dem *consensus in fide dogmatica* als mit dem *in fide christiana*[37]). Jener ist dazu nötig, daß man selbst richtig glaubt, in diesem Glauben zugleich an Christus als an seinem Haupt hängt

[34]) S. o. S. 215. 220f.
[35]) Examen cat Pal. p. 1088.
[36]) Ir. Dur. p. 123.
[37]) Ibidem p. 240s.

und mit den anderen Gliedern desselben mystischen Leibes eng verbunden ist. Der Übereinstimmung im christlichen Glauben aber bedarf es dazu, daß jemand zu der äußerlichen und sichtbaren Gemeinschaft der Kirche zugelassen werde und in ihr erhalten bleibe. Und dazu nun genügt nicht schon bloß der *consensus in fide dogmatica*, durch den man Mitglied der unsichtbaren Kirche ist. Vielmehr ist es darüber hinaus erforderlich, daß auch die übrigen Dogmen anerkannt werden, die zum rechten Verständnis der himmlischen Lehre, zur Teilnahme an den Sakramenten und zur frommen und besonnenen Lebensführung notwendig sind. Denn die Kirche ist eine Gemeinschaft von Gläubigen, die nicht nur innerlich in den heilsnotwendigen fundamentalen Dogmen übereinstimmen, sondern auch im äußeren Bekenntnis zu den weniger prinzipalen Lehren mit den übrigen Kirchengliedern zusammenhängen und sich sowohl der Eintracht mit diesen wie eines geheiligten Lebenswandels befleißigen. Dazu aber bedarf es der Fernhaltung aller Hetorodoxie und jedes Irrtums, der den rechten Dogmen direkt oder indirekt zuwider ist. Denn auch schon ein einziger Irrtum treibt den Glauben und den heiligen Geist aus und macht nach Mt. 5, 19 der Verdammnis schuldig. Wird aber auch nur ein einzelner Artikel von seiner Stelle gerückt oder geleugnet, so wird dadurch der ganze Bau des Glaubens aufgelöst.

So wird unter dem Gesichtspunkt eines exklusiven Kirchenbegriffs die Orthodoxie des Luthertums im Gegensatz zu jedem Synkretismus festgelegt und nachträglich vor den heterodoxen Gefahren gesichert, die die Beschränkung auf die fundamentalen Beziehungen des heilbringenden Glaubens an sich wohl hätte mit sich bringen können. Von diesem Standpunkt aus ist Meisner nun auch zu einer anderen Würdigung der kirchlichen Bekenntnisschriften gelangt, als wie sie hundert Jahre zuvor von den Gnesiolutheranern vertreten worden war[38]). Er erklärt[39]) nämlich, daß die altkirchlichen Symbole, obwohl ihnen keine göttliche und unfehlbare Gewißheit zukomme, an Autorität allen Bekenntnissen von Partikularkirchen weit überlegen seien. Denn diese Schriften sind nicht alle wahr und im Einklang mit der heiligen Schrift; sie verpflichten auch nur die, welche sie freiwillig annehmen. Normativ aber sind sie insofern, als sie zeigen, nicht was wahr oder falsch ist, sondern welche Lehre in einer bestimmten Kirche öffentlich getrieben wird. Demgemäß haben sich nach ihnen ins-

[38]) S. Bd. 1 S. 382ff. [39]) Iren. Dur. p. 254.

besondere die Inhaber eines geistlichen Amts zu richten und sind, wenn sie sich heterodoxer Lehren verdächtig machen, an dieser Norm zu prüfen.

Wie im übrigen die von Meisner vertretene Orthodoxie eines durch alle biblischen Stoffe bestimmten *assensus* material beschaffen war, dafür ist es besonders charakteristisch, daß er mit großem Ernst und Eifer die dauernde Jungfräulichkeit der Maria behauptet und Keckermanns und Sohns Lehre, daß sie Jesus *aperto utero* geboren habe, nachdrücklich abgelehnt hat. Diese Erörterungen füllen 32 Quartseiten seines polemischen Hauptwerks gegen die Reformierten[40]) und bekunden ein spezielles Interesse, das Meisner merkwürdiger Weise mit Zwingli[41]) teilte. Bei diesem freilich ist es wohl als Nachwirkung seiner katholischen Vergangenheit aufzufassen. Meisner dagegen, der sich auf zahlreiche patristische Gewährsmänner seiner angeblich allgemein orthodoxen Lehre beruft, bringt für die Jungfrauengeburt folgendes Argument[42]) vor: Wenn Gott nicht im Leibe der Jungfrau empfangen und von ihr geboren worden wäre, würde es nicht bloß einen Christus, der zugleich Gott und Mensch ist, sondern zwei Christi und Söhne geben, von denen der eine nur Gott und der andere nur Mensch wäre. Dann aber würde Christus auch nicht in Wahrheit für uns haben Genugtuung leisten können, und wir wären mit dem Vater noch immer nicht versöhnt. So rechnet denn Meisner seine Mariologie direkt zu den sekundär fundamentalen Artikeln. Wer überhaupt nichts davon weiß, daß Maria auch nach Jesu Geburt Jungfrau gewesen sei, dem zwar will er das ewige Leben nicht absprechen. Wer diese Lehre jedoch kennt und wem sie aus der heiligen Schrift hinreichend bewiesen worden ist, der darf sie, ohne sich dem sichern Verderben auszusetzen, weder leugnen noch anfechten[43]).

Schon ein Jahr vor Meisner hatte der Straßburger[44]) Sebastian Schmid eine Disputation *de articulis fidei christianae fun-*

[40]) Examen catechismi Palatini p. 425—456. cf. 287.

[41]) S. Bd. 3 S. 41. Anm. 96. [42]) P. 457. [43]) P. 435.

[44]) Da nach Tholucks Bericht (a. a. O. S. 9) Schmids älterer Straßburger Kollege Johann Konrad Dannhauer nichts geleistet hat, was die Arbeit an der Frage nach den fundamentalen Artikeln wesentlich gefördert hätte, konnte wohl davon abgesehen werden, auf seine ohnehin bloß gelegentlichen Äußerungen darüber einzugehen. Auch Hoffmanns Mitteilungen (III, 173ff.) über Dannhauer sind für das hier zu behandelnde Thema unergiebig.

damentalibus et non fundamentalibus veröffentlicht. Diese Schrift ist dann wieder 1704 in Straßburg und 1732 in Jena neu herausgekommen. Im Vergleich damit, daß Hunns Diaskepsis nur in den beiden Auflagen von 1626 und 1663 vorliegt, ist jener literarische Erfolg das einzig bemerkenswerte an der Arbeit von Schmid, die keinen einzigen eigenen Gedanken bietet und in der Durchführung ihres Themas in allem wesentlichen von Hunnius, Hülsemann und anderen abhängig ist.

4. Während einst Balthasar Meisner hatte feststellen müssen[45]), daß unter den bisherigen lutherischen Theologen keine gleichmäßige Ansicht darüber bestehe, welche einzelnen Dogmen zu den fundamentalen Artikeln gehören, war die durch Hunns Diaskepsis entscheidend geförderte Erörterung der Frage inzwischen soweit gediehen, daß Sennert sich anheischig machte, für seine drei Gruppen von Dogmen ganz bestimmte Zahlen anführen zu können. Immerhin bezog sich diese Angabe nur auf die Hauptkapitel, in die sich damals etwa die lutherische Dogmatik einschließlich der christlichen Moral zerlegen ließ. Doch war mit ihr nicht auch der Anspruch verbunden, daß jene Zahl von Dogmen direkt der heiligen Schrift entnommen sei, da die Lutheraner ja auch solche Lehren als Glaubensartikel mitrechneten, die sich nur *per bonam consequentiam* aus ihr herleiten ließen. Die Theologen anderer Konfessionen waren daher auch nicht in der Lage, diese ihren eigenen Ansichten mehr oder weniger entgegengesetzten Ausführungen als eine hinreichende Antwort auf die Frage nach der Zahl der fundamentalen Dogmen gelten zu lassen.

Diese Frage aber stellte den Protestanten nunmehr sehr bestimmt die damalige katholische Polemik. Unter deren Vertretern ragten die Brüder Adrian und Peter van Walenburch hervor, die ihre Streitschriften gemeinsam zu verfassen pflegten. Sie waren sehr gewandte und ihrer Sache sichere Dialektiker, die mit kurzen und klaren Behauptungen ihre Gegner in die Enge zu treiben suchten. Unter Berufung auf die protestantische Lehre von der heiligen Schrift meinten sie[46]) ihnen die Pflicht zuschieben zu können, aus ihr zu beweisen, welche Artikel notwendig seien und wo sie selbst sage, daß sie dies und daß sie suffizient seien. Doch

[45]) S. o. S. 305.

[46]) A. et P. de Walenburch, De controversiis tractatus generales (Coloniae Agr. 1669). Parisiis 1768 p. 482.

haben die Protestanten, so eifrig sie auch die heilige Schrift gelesen haben, bisher noch keinen Katalog der notwendigen Glaubensartikel gefunden[47]). Die katholische Kirche dagegen legt allen einzelnen Gläubigen vor, was ihnen zum Heil notwendig ist[48]). Nach ihrer Lehre sind alle einzelnen *ex praecepto divino* notwendigen Artikel *quoad fidem* im apostolischen Symbol, *quoad mores* in der Vorschrift des Gebets, in den Geboten des Dekalogs und im Glauben an diejenigen Sakramente enthalten, die jeder je nach seinem Stande zu brauchen hat[49]). In den offiziellen katholischen Katechismen pflegt nichts von diesen notwendigen Stücken ausgelassen zu werden[50]). Doch besteht kein Gebot, daß alle einzelnen Gläubigen alles *explicite et speciali actu* glauben müßten, wovon sie wissen, daß es von der katholischen Kirche definiert und vorgelegt ist. Daher genügt es, die Seele von jedem Zweifel daran freizuhalten und das eigne Urteil *generaliter* dem durch die Kirche vorgetragenen Gotteswort zu unterwerfen[51]). So aber ist die Klage der Protestanten unberechtigt, daß die katholische Kirche die Gläubigen mit einer unzulässig großen Menge von Glaubensobjekten belaste. Vielmehr verlangt sie eine *expressa fides* bloß in wenigen Artikeln. Nur die Pfarrer und Seelsorger müssen auch die genauere Entwicklung der notwendigen Dogmen kennen und, wenn ihre Pflegebefohlenen durch Häresie bedroht werden, den katholischen Glauben auch zu verteidigen verstehen[52]).

Auf die lutherischen Theologen scheinen bei ihrer grundsätzlich völlig andern Auffassung diese Ausführungen der Gebrüder Walenburch keinen erheblichen Eindruck gemacht zu haben. In ihren Schriften über die fundamentalen Artikel gehen sie darauf überhaupt nicht ein. Die Reformierten dagegen, deren Ansichten die Walenburchs allerdings auch vorwiegend bestritten hatten, nahmen den ihnen hingeworfenen Fehdehandschuh bereitwillig auf. Bevor jedoch hierauf eingegangen werden kann, sind zunächst noch zwei ältere reformierte Arbeiten zu berücksichtigen.

Von Gisbert Voet liegt aus dem Jahre 1637 eine Disputation *de articulis et erroribus fundamentalibus* vor. In seiner scholastischen Manier kommt ihr Verfasser vor lauter zersplitternden Distinktionen zu keinen zusammenhängenden Erörterungen. Was er vorbringt, ist recht unfruchtbar. Die, wie er selbst feststellt, von

[47]) Ibidem p. 38. [48]) P. 110. [49]) P. 39. 112. [50]) P. 112.
[51]) P. 113s. [52]) P. 114.

nicht wenigen seiner eigenen Konfessionsgenossen geteilte Ansicht der Katholiken lehnt er ab[53]), daß alle notwendigen Artikel im apostolischen Symbol enthalten seien. Dagegen unterscheidet[54]) er ähnlich wie Pareus zwischen Glaube und Theologie, d. h. zwischen der Substanz der Dogmen oder den *capitales theses* und den theologischen Hypothesen, Folgerungen, Gedankenentwicklungen, Beweisen und Widerlegungen. Doch schließt er aus seiner Betrachtung von vornherein die Frage nach dem *objectum fidei specialis specificum* aus und beschränkt sich auf das *objectum fidei generalis genericum*. Insofern aber kommt es ihm auch nicht an auf Gott als das *fundamentum essendi beatitudinis primum* oder auf Christus als *fundamentum subordinatum tanquam causa meritoria* oder auf Gottes Wort als *fundamentum instrumentale tanquam principium cognoscendi*. Vielmehr besteht das Fundament, das allein in Frage steht, aus den zahlreichen Glaubenswahrheiten oder Artikeln, die das System des Glaubens ausmachen[55]). Dabei aber handelt es sich nicht etwa um deren wörtlichen Ausdruck, sondern um die sachlichen Wahrheiten selbst. Daher irren die Scholastiker und die Remonstranten, wenn sie nur wenige Lehren als *distincte* zu kennende Artikel gelten lassen wollen. Vielmehr überantwortet die heilige Schrift unserer Erkenntnis sehr vieles als notwendig[56]). In ihr aber sind nicht alle fundamentalen Dogmen ausdrücklich als solche verzeichnet, sonderen viele müssen erst durch Schlußfolgerungen aus ihr abgeleitet werden[57]). Kurz, es sind die Hauptsätze in den einzelnen dogmatischen Kapiteln der christlichen Lehrüberlieferung, die in der kirchlichen Gemeinschaft zur Beförderung und Erhaltung der Glaubens- und Lebenspraxis und ihres Bekenntnisses notwendig sind[58]).

Bei Voet also liegt eine Ausprägung der protestantischen Orthodoxie vor, sowie man sich diese gewöhnlich vorstellt, wenn man mit deren heißem Ringen um eine Reduktion ihrer dogmatischen Lehren auf die zum Heile notwendigen Dogmen unbekannt ist. Denn Voet hat diesen im 17. Jahrhundert geradezu vorherrschenden Bestrebungen, wie verschieden sie auch von ihren einander widerstrebenden Vertretern begründet wurden und gemeint waren, einfach nur den Standpunkt entgegengesetzt, daß

[53]) G. Voetius, Selectae disputationes theologicae. t. 2. Ultrajecti 1655 p. 529. [54]) P. 513s. [55]) P. 515. [56]) P. 528. [57]) P. 530. [58]) P. 531.

alle Stücke des kirchlichen Unterrichts fundamental seien und insofern auch von allen Christen gekannt und geglaubt werden müssen. Andererseits spricht[59]) doch gerade er sich mit besonders vorsichtiger Zurückhaltung darüber aus, in welchen konkreten Fällen denen, die dieser Pflicht nicht genügen, das Heil ausdrücklich abgesprochen werden könne.

In eine ganz andere Richtung des theologischen Interesses weist wieder die Schrift des reformierten Marburger Professors und Pfarrers Sebastian Curtius hinein. Dieser hatte 1661 an dem Religionsgespräch mit den Rintelner Lutheranern zu Kassel teilgenommen, dessen Ergebnis eine grundsätzliche Verständigung mit ihnen gewesen war. Indem man die beiderseitigen Ansichten über das Abendmahl, die Prädestination, die Christologie und die Taufe einander gegenüberstellte, war man der Überzeugung, „in den Stücken, die den Grund des Glaubens und der Seligkeit betreffen", mit einander einig geworden zu sein[60]). Diese Vorgänge bilden den kirchengeschichtlichen Hintergrund der Ausführungen von Curtius. Jede Kirche, so stellt[61]) er fest, sei durch dreierlei begründet, nämlich durch wahre zum Heil führende Erkenntnis, wahren Glauben an Gottes Gnade und legitime Gottesverehrung. Die Erkenntnis betrifft teils *credenda*, teils *facienda*. Der heilbringende Glaube aber ist vor allem *fiducia*. So gibt es ein *fundamentum cognitionis* und ein *fundamentum fiduciae*. Jenes ist Gottes Wort in der heiligen Schrift. Wer es verwirft, darf nicht zur brüderlichen Gemeinschaft zugelassen werden[62]). Das allgemeine *fundamentum fiduciae* aber ist Gott allein, das besondere Jesus Christus[63]). Danach ergibt sich die Unterscheidung der fundamentalen von den nichtfundamentalen Artikeln, deren Unkenntnis dem Heile nicht gefährlich ist[64]). Für die Aussonderung jener heilsnotwendigen Dogmen gelten die Regeln, daß sie *perspicue* in der heiligen Schrift geoffenbart sein[65]) und daß sie selbst bezeugen müssen, der heilbringende Glaube oder die Frömmigkeit zu Gott könne nicht bestehen, wenn man sie nicht glaube und anerkenne[66]). Als solche Artikel werden weiter-

[59]) P. 537.

[60]) S. u. Kap. 72, 1. Vgl. J. G. Walch, Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evangelisch-lutherischen Kirchen. Jena 1730. Bd. 1. S. 293.

[61]) Seb. Curtius, Dissertatio theologica de fundamento salutis et articulis fundamentalibus. Marpurgi 1664 p. 3s.

[62]) P. 8. [63]) P. 13. [64]) P. 17. 19. [65]) P. 35s. [66]) P. 39.

hin die wichtigsten Stücke aus den Lehren von Gott, von Christus und von der durch ihn bewirkten Erlösung charakterisiert, ohne die auch die alle in sich einschließende[67]) Lehre von der Rechtfertigung zum Heile nicht genüge[68]).

5. Gegen das Ansinnen der Walenburchs und anderer „Sophisten", daß die Protestanten eine bestimmte Anzahl von notwendigen Glaubensartikeln müßten namhaft machen können, wandte sich Johann Heinrich Heidegger in einer Abhandlung *de fundamento salutis*[69]). Die heilige Schrift, so machte er geltend[70]), bestimme nirgends eine solche Zahl und verlange auch nicht, daß ein anderer dies tue. Vielmehr hat Gott den Glauben überhaupt nicht an Zahlen gebunden. Auch die alte Kirche hat niemals nach solchen gefragt. Da ferner niemand die fundamentalen Irrtümer zahlenmäßig angeben kann, so ist dies auch nicht möglich für die fundamentalen Wahrheiten[71]). Andererseits charakterisiert Heidegger die von den Walenburchs den Laien zugestandene *fides implicita et carbonaria* als eine freiwillig gehorsame Unterwerfung unter den Papst[72]). Dagegen besteht der wahre Glaube in einer zuverlässigen Erkenntnis Gottes und Christi. Doch ist während unserer Pilgerschaft auf Erden die *fides* allerdings insofern *implicita*, als uns vieles noch verborgen ist und wir von Nebeln des Irrtums umgeben nicht schon alles erreichen können. So ist es die höchste Weisheit, fortzuschreiten und in sanfter Gelehrigkeit weiter zu streben[73]). An sich nun ist alles, was im Worte Gottes steht, *explicite* zu glauben notwendig, da die heilige Schrift überhaupt nichts überflüssiges enthält[74]). Doch hat diese Notwendigkeit ihre verschiedenen Grade nicht nur gemäß dem Unterschiede zwischen τέλειοι und νήπιοι, sondern auch je nach den verschiedenen Zeitaltern. Denn wenn auch einiges von allen geglaubt werden muß, so wird durch das Neue Testament doch noch manches andere glaubensnotwendig gemacht, was vorher überhaupt noch nicht geglaubt werden konnte[75]).

---

[67]) P. 93. [68]) P. 91.

[69]) J. H. Heidegger, Dissertationes selectae t. 2. Tiguri 1680 p. 113—149. Heidegger nennt jene katholischen Polemiker auch novi methodistae (p. 131), wohl weil die Walenburchs (l. c. p. 52—78) ihr polemisches Vorgehen unter dem Namen methodus Augustiniana dargelegt und zu empfehlen gesucht hatten. Denselben Ausdruck hatte zwei Jahrzehnte früher auch schon Joh. Musäus (de conversione hominis peccatoris. Jenae 1661 p. 570) von den Walenburchs gebraucht.

[70]) P. 131 s. [71]) P. 133. [72]) P. 116.

[73]) P. 117. [74]) P. 118. [75]) P. 119 s.

Fragt es sich nun danach, welche Dogmen jeder vollkommene erwachsene Christ zu jeder Zeit notwendig *explicite* kennen muß, so hängt dies von dem Maß des heiligen Geistes ab, das jedem *pro ratione temporum* nach Gottes Gutdünken verliehen ist[76]). Insofern aber kommt es zugleich darauf an, was mit ganzem Herzen geglaubt rechtfertigt und das Heil mit sich bringt. Und das nun ist nach 1. Kor. 3, 11 Christus als Fundament, d. h. als der Erlöser[77]) und als *justitia credentis*[78]). Diese in einziger Weise ewige, beständige, katholische und dauernde Wahrheit ist die Norm sämtlicher anderer Wahrheiten; sie schließt als echtes Fundament diese alle in sich ein und stützt sie so, wie jedes Gebäude von seinem Fundament umfaßt und getragen wird[79]). Trotz ihrer Einzigkeit aber zerfällt sie in mannigfache Glieder, die als fundamentale Artikel bezeichnet zu werden pflegen und in ihr wie Teile in einem Ganzen ihre Summe und ihr Zentrum haben[80]). So lassen sich aus der bei Joh. 3, 16 zum Ausdruck gebrachten Fundamentalwahrheit die in ihr enthaltenen fundamentalen Artikel ableiten[81]). Indem die Socinianer diese auf wenige notwendige Lehren reduzieren, erweitern sie die enge Pforte des Himmels; indem sie aber alles nur auf den Gehorsam gegen Christi Gebote beschränken, heben sie die wichtigsten Glaubensartikel auf und leugnen sogar Christi Verdienst[82]). Wenn andererseits die Scholastiker und andere alle fundamentalen Artikel im apostolischen Symbol zusammen gefaßt sehen, so ist das nicht κατὰ λέξιν, sondern nur κατὰ διάνοιαν richtig[83]).

Unter die besonderen Kennzeichen der fundamentalen Dogmen rechnet Heidegger, daß sie auch die Ursachen und die Bedingungen für das durch Christus zu gewinnende Heil enthalten. Außerdem gilt auch ihm alles als fundamental, dessen Gegenteil das Fundament zerstören würde. So werden manche andere Lehren, wie z. B. die von den Sakramenten, akzidentell fundamental[84]). In diesen Bestimmungen scheint Heidegger von den lutherischen Theologen gelernt zu haben. Daß jedoch nicht auch er jenen Gesichtspunkt von den Ursachen des Heils zur Grundlage seiner ganzen Lehre von den fundamentalen Artikeln machte, daran hinderte ihn als Reformierten die andersartige Auffassung von der *efficacia* des Gotteswortes. Endlich hebt Heidegger her-

[76]) P. 121. [77]) P. 124. [78]) P. 126. [79]) P. 128.
[80]) P. 130. [81]) P. 131. [82]) P. 134. [83]) P. 135.
[84]) P. 137.

vor[85]), daß zum Heile die Kenntnis der fundamentalen Artikel *quoad* οὐσίαν genüge. So muß zwar jeder wissen, daß Vater, Sohn und Geist ein Gott und daß Christus Gottes Sohn und wahrer Mensch sei; nicht aber auch, wie es sich mit dem Unterschiede und der Einheit des Wesens, der Naturen und der Personen verhält. Eine genauere Bekanntschaft mit solchen Fragen und die Fähigkeit, auch mit Zweifeln fertig zu werden, müssen dagegen die kirchlichen Lehrer und Seelsorger haben. Überhaupt aber sind es nur die positiven und nicht auch die negativen Fundamentalsätze, deren Kenntnis allen zuzumuten ist. Doch sollen sich die Gläubigen auch vor leichteren Irrtümern hüten[86]). Denn wenn man von theoretischen Fundamentalirrtümern frei ist, so kann man darum doch noch in praktische verfallen[87]).

Auch Friedrich Spanheim der Jüngere in Leiden, ein angesehener Vertreter der reformierten Orthodoxie, wies ähnlich wie Heidegger die Angriffe der Walenburchs auf die nach deren Ansicht durchaus unsichere und schwankende Lehre der Reformierten von den fundamentalen Artikeln und das Begehren zurück, für diese eine bestimmte Zahl festzustellen[88]). Ferner polemisierte er gegen Thomas Hobbes, der allein den Satz, *Jesum esse Christum*, als fundamentalen Artikel habe gelten lassen wollen, und gegen Herbert von Cherburys Ansicht, fundamental seien nur die auch von den aufrichtigeren Heiden anerkannten Lehren, daß Gott sei und verehrt werden müsse, daß man sich um Tugend und Frömmigkeit bemühen und die Sünden bereuen solle, und daß man Lohn und Strafe nach diesem Leben zu erwarten habe. Außerdem wandte er sich gegen Spinozas *tractatus theologico-politicus*. So bestritt er auch andere Richtungen, als die innerhalb der verschiedenen christlichen Religionsparteien vertreten waren, während sich bisher wesentlich nur auf diese die polemische Auseinandersetzung über die fundamentalen Dogmen beschränkt hatte.

Die Unterscheidung zwischen fundamentalen und nichtfundamentalen Dingen meinte Spanheim schon in der jüdischen Kirche nachweisen zu können[89]). Vollends zog er zu ihrer Begründung eine große Anzahl von paulinischen Aussprüchen heran. Er selbst

---

[85]) P. 141. [86]) P. 142. [87]) P. 148.

[88]) Fr. Spanheim jun., Disputationes theologicae de fundamentalibus fidei articulis. Opera t. III. Lugd. Bat. 1703 p. 1289. 1313. 1317.

[89]) P. 1304 s.

unterscheidet[90]) zwischen *fundamentalia religionis* und *fidei*. Bei diesen handelt es sich nur darum, was man wissen und glauben, bei jenen auch, was man tun muß. Im engern Sinne sind fundamentale Glaubensobjekte die *articuli primo primi*, die das wesentliche Fundament des Glaubens selbst konstituieren. Im weitern Sinne gehören zu ihnen auch die sich aus diesem notwendiger Weise ergebenden Lehren, die dazu dienen, es vollständiger auszulegen. Jene müssen von allen Christen unbedingt gewußt und geglaubt werden; die sekundären Artikel erfordern nur eine *fides implicita*. Geleugnet werden aber darf nichts, was im Worte Gottes enthalten ist, da sonst dessen unfehlbare Autorität hinfallen würde[91]). Dasselbe gilt von der Homousie des Sohns und des Geistes, dem ἀδιαίρετον und ἀσύγχυτον der Naturen Christi und anderen aus dem Fundament der Wahrheit hervorgehenden Dogmen. An die Substanz des Glaubens also, d. h. an das, was die heilige Schrift da und dort als notwendig zu wissen und zu glauben bezeichnet, ist jeder gebunden. Es ist in den kirchlichen Katechismen, Symbolen und Bekenntnissen, besonders im Apostolikum, zureichend zum Ausdruck gebracht[92]). Falsch dagegen ist es, für fundamental zu halten, worin alle, die Christen heißen, übereinstimmen[93]). Irrig aber ist auch die Meinung, daß das Christentum nur im Vertrauen auf Gottes Verheißungen und im Gehorsam gegen seine Gebote bestehe[94]). Denn wenn auch alles auf die Praxis der Liebe und der Verehrung Gottes und durch beides auf die ewige *fruitio Dei* zielt, so erschöpft sich darin doch nicht das Christentum, da der Sünder nicht durch den Gehorsam der Werke, sondern durch den *assensus* und die Plerophorie seines Glaubens gerechtfertigt wird[95]).

In wesentlich derselben Weise wie Heidegger und Spanheim behandelt gleichfalls im Gegensatz zu der Walenburchschen Forderung Hermann Witsius die Frage nach den fundamentalen Glaubensartikeln. Er erörtert sie in der zweiten seiner Abhandlungen über das apostolische Symbol. Dieses läßt er durch Zusätze, die im Laufe der Zeit dem Ursymbol Mt. 28, 19 hinzugefügt worden seien, zu stande gekommen sein. Doch vermißt[96]) er in ihm die notwendigen Lehren von der Sünde, von der Recht-

[90]) P. 1307. [91]) P. 1309. [92]) P. 1316. 1320. [93]) P. 1331.
[94]) P. 1334. [95]) P. 1336.
[96]) H. Witsius, Exercitationes sacrae in symbolum, quod apostolorum dicitur (1681). Basileae 1739 p. 15.

fertigung durch den Glauben, von der Anbetung und Verehrung Gottes und von der Praxis des neuen Lebens. Dagegen erklärt er, in ihm seien nicht notwendig die Angabe *sub Pontio Pilato* und die Artikel *de descensu ad inferos* und *de ecclesia catholica vel communione sanctorum*. Im übrigen ist die Ansicht[97]) bemerkenswert, daß die vielverhandelten Differenzen *de fidei subjecto* beigelegt werden könnten, wenn man annehme, daß es keinen realen Unterschied zwischen Verstand und Willen gebe. Denn jener sei nichts anderes als *anima intelligens et cognoscens* und dieser sei *anima volens et appetens*. So wird eine psychologische Anschauung befürwortet, die geeignet gewesen wäre, über den herkömmlichen Intellektualismus der bisherigen Theologie hinauszuführen, sowie er vor allem gerade auch den gesamten Bemühungen um die Frage nach den fundamentalen Artikeln zu grunde liegt. Indem aber auch Witsius bei der Entwicklung dieser Lehre von seinen reformierten Gesinnungsgenossen in keinem erheblichen Punkte abweicht, hat er jene von ihm gewonnene Einsicht doch nicht auch für seine theologische Gedankenbildung fruchtbar zu machen verstanden.

Insgesamt hinterlassen die reformierten Leistungen, von denen hier zu berichten war, den Eindruck einer vielmehr nur eklektischen als prinzipiellen Behandlung des Themas. Die nur äußerliche Berufung auf das Apostolikum und die anderen alten Symbole, die sich bei den älteren Reformierten findet, genügte zwar deren Nachfolgern nicht mehr. Schon seit Pareus griff man vielmehr auch auf die heilige Schrift zurück, und Spanheim streifte sogar die acontianisch-arminianische Bindung an die biblischen *notae necessitatis*. Im ganzen überwog doch die auch bei den Lutheranern zu beobachtende naive Vorstellung, daß die wichtigeren Lehren der eigenen Dogmatik das richtige religiöse und theologische Verständnis der heiligen Schrift zum Ausdruck bringen. Doch fehlt es in der reformierten Theologie an Versuchen in der Art der Theorie von Nikolaus Hunnius, aus einem übergeordneten Gesichtspunkt die ganze Lehre von den fundamentalen Artikeln systematisch zu entwerfen. Wie immer man sich aber auch in der Frage nach diesen entschied, bei allen sonst noch so verschiedenen theologischen Richtungen findet sich der gemeinsame Zug, daß man nur einen gewissen Teil von Inhalten der heiligen Schrift *explicite* allen um ihres Heils willen zu glauben

[97]) P. 15.

zumutete, das übrige aber irgendwie einer *fides implicita* anheimstellte. Insofern ist trotz aller protestantischen Kritik der katholischen *fides carbonaria* der bereits in der mittelalterlichen Scholastik erreichte Standpunkt nicht überschritten worden. Dagegen ist dies allerdings geschehen, soweit man mehr oder weniger auch eine Leugnung von nichtfundamentalen Lehren für zulässig erklärte. Daß und weshalb aber diese teils von den Socinianern und Arminianern anerkannte, teils in besonders lehrreicher Weise in der lutherischen Theologie erwogene Möglichkeit schließlich doch ohne dogmatische und für die kirchliche Irenik förderliche Ergebnisse blieb, ist oben gezeigt worden.

Kap. LXIX.

Georg Calixtus als Dogmatiker und als theologischer Ethiker.

1. Georg Calixtus war der erste Lutheraner, der, noch dazu mit großer Energie, für synkretistische Bestrebungen eintrat. Er hat für ihre Verbreitung eine werbende Kraft aufzubieten verstanden, wie sie den älteren Bemühungen gleicher Art nicht zu eigen gewesen war. Von dem orthodoxen Luthertum erfuhren er und seine Anhänger seit etwa 1645 den erbittertsten Widerstand. Der nun erst auf der ganzen Linie ausbrechende synkretistische Streit dauerte nahezu ein halbes Jahrhundert, bevor er nach dem Tode Calovs (1686) allmählich erlosch, da nun vielmehr Orthodoxe und Synkretisten auf die Abwehr des Pietismus von der lutherischen Kirche bedacht waren. Zu ungunsten der Orthodoxie entschieden war er doch bereits, als es deren Vorkämpfern nicht gelang, für ihren *Consensus repetitus* gegen Calixt und dessen Gesinnungsgenossen auch nur die Zustimmung der Jenenser Theologen zu erreichen[1]).

[1]) Calov stellt in seiner Historia syncretistica (1682 p. 1104) die mit dem Consensus repetitus verfolgte Absicht so dar, als habe man nicht ein neues Bekenntnis der evangelischen Kirche beantragen wollen, sondern nur bei den Jenensern um eine Meinungsäußerung über jenes Werk nachgesucht, und zwar sei dies nicht von der Wittenberger Fakultät, sondern von dem kursächsischen Oberkonsistorium und von den beiden kursächsischen Fakultäten geschehen. Diese Darstellung Calovs mag an sich zutreffend sein. Gesetzt jedoch, die Jenenser hätten den Consensus repetitus nicht abgelehnt,

Denn dieser Mißerfolg bedeutete für den weitern Verlauf der Entwicklung des lutherischen Kirchentums nichts geringeres als ein tatsächliches Gewährenlassen der Helmstädtschen Theologie und ihrer irenischen Bestrebungen.

Dies ist das wichtigste Ergebnis des synkretistischen Streits. Es lag durchaus in der Konsequenz der bisherigen Entwicklung des Luthertums seit der Konkordienformel und wirkte andererseits weiter bestimmend ein auf die Austragung zunächst schon der pietistischen und dann aller späteren theologischen Streitigkeiten innerhalb der lutherischen Kirche vor und nach der Union von 1817. Denn mochten auch immer wieder heterodoxe Theologen von denen, die sich jeweilen als orthodox, kirchlich oder positiv gaben, angefeindet und von gleichgesinnten politischen Machthabern zurückgesetzt oder auch geradezu gemaßregelt werden, so ist es doch nie mehr wieder zur Aufstellung und öffentlichen Anerkennung eines neuen kirchlichen Bekenntnisses gekommen, nachdem der letzte Ansatz zu einem solchen Versuch ergebnislos gewesen war. So ist die Konkordienformel das lezte symbolische Buch der Lutheraner geblieben. In demselben Maße aber, als man sich im Laufe der Zeit von ihrer Lehre immer mehr entfernte, verlor sie und verloren mit ihr zugleich die älteren lutherischen Bekenntnisschriften an tatsächlicher Geltung, mochte man auch noch lange Zeit ihre konfessionelle Verbindlichkeit sei es als kirchenrechtliche Norm, sei es als kirchenpolitische Fiktion aufrechtzuerhalten suchen. Zu ihrer Zeit freilich hatte die Konkordienformel der Mehrheit der lutherischen Landeskirchen den großen Dienst geleistet, wenn auch unter Ausschluß der Philippisten und der Reformierten, ein Ende der bis dahin tobenden inneren Zwistigkeiten herbeizuführen. Indem man sich des Segens dieser Einigung dankbar erfreute, wurde man aber trotz aller Polemik gegen die Nichtlutheraner, gleichmütig und allmählich immer

---

sondern angenommen, so ist es überaus wahrscheinlich, daß man dann weiter auch dahin gestrebt hätte, ihm zunächst wenigstens in den sächsischen Landen, vermutlich aber auch in noch anderen lutherischen Landeskirchen die Geltung einer kirchlichen Lehrnorm zu erringen. Dadurch wäre er zu einem neuen symbolischen Buche geworden, das nur zur kirchlichen Spaltung der Lutheraner in Orthodoxe und Synkretisten hätte wirksam werden können. Nach Calovs Hist. syncr. p. 1111 ist der Consensus von Daniel Henrici in Leipzig lateinisch verfaßt und von Hieronymus Kromayer ins Deutsche übersetzt worden. Vgl. dazu E. L. Th. Henke, Georg Calixtus und seine Zeit. Bd. 2, 1 S. 289.

nachsichtiger gegen die Heterodoxien innerhalb der lutherischen Kirchen selbst. Zwar war in Kursachsen noch 1594 Huber abgesetzt und 1601 der Kanzler Christians I. Nikolaus Crell als vermeintlicher Hochverräter sogar hingerichtet worden. Doch schon Hütter und Gerhard gaben unverkennbar zu verstehen[2]), daß sie Huber eigentlich zu hart behandelt fanden. Der kryptokenotische und der Rahtmannsche Streit aber endigten bereits ohne landeskirchliche oder staatliche Gewaltmaßregeln. Vollends ertrug man trotz ihrer Verschiedenartigkeit von dem ursprünglichen Luthertum die Arndtsche Mystik und erschloß sich sogar mehr oder weniger ihrem Einfluß. Endlich hatte Calixt selbst Jahrzehnte lang seine nicht einmal unangefochten gebliebenen Sonderlehren vertreten können, ohne daß führende lutherische Theologen irgendwelche ernsthaftere Gegenwirkungen für notwendig hielten. Denn mochte sich auch 1621 der sächsische Theologenkonvent zu Jena durch Calixts bisher vertretene Heterodoxien mehr oder weniger beunruhigt gefühlt haben, so verfügten seine Teilnehmer doch weder über hinreichende eigene Initiative noch über den nötigen Einfluß, um auch praktisch durchgreifende Maßregeln zu deren Erfolg versprechender Abwehr herbeizuführen[3]).

Mehrere Jahrzehnte hindurch bestand also im Bereich des orthodoxen Luthertums eine relativ weitherzige Praxis, die sich nur nicht auch auf das Verhalten zu den anderen christlichen Konfessionen erstreckte. Einzelne Eiferer um Orthodoxie in ihrem Sinne, wie Thummius und Lukas Osiander in Tübingen, Coelestin Myslenta in Königsberg, Statius Büscher in Hannover und der junge Calov in Danzig übten in diesem friedlicher gestimmten Zeitalter noch keinen entscheidenden Einfluß. Anders wurde dies erst wieder seit dem Religionsgespräch, das der König Wladislaw IV. zur Herbeiführung einer Verständigung der Katholiken, Lutheraner und Reformierten in Polen 1645 zu Thorn veranstaltet hatte. Die Vorgänge bei dieser Tagung[4]) erinnern an die auf dem Konzil zu Ephesus im Jahre 431. Wie hier die Antiochener sich verspäteten, so dort die von dem Großen Kurfürsten entbotenen Vertreter seiner preußischen Lutheraner, zu deren Unterstützung er Calixt gewonnen hatte. Und wie in Ephesus Kyrill, noch bevor seine antiochenischen Gegner eintrafen, seine später als ökumenisch anerkannte Synode abhielt, die der Entscheidung über

[2]) S. o. S. 149 Anm. 192. [3]) Vgl. Henke Bd. 1 S. 317ff.
[4]) Vgl. ebenda Bd. 2, 2 S. 71ff.

Nestorius präjudizierte, so gelang es Calov als dem geistigen Führer der Danziger Abordnung, auch die übrigen Lutheraner dazu zu bestimmen, daß sie den in Thorn bereits anwesenden Calixt, mit dem sich zunächst sogar Hülsemann freundlich gestellt hatte, von der Mitwirkung an dem Gespräch als Vertreter der Lutheraner fern hielten. Als aber endlich die preußischen Delegierten des großen Kurfürsten, denen Calixt von vorn herein als Kollokutor zugeordnet war, in Thorn ankamen, waren die ohnehin über dürftige Ansätze hinaus nicht gediehenen Verhandlungen dort schon ergebnislos zu Ende gegangen.

Calixt also hätte die weite und beschwerliche Reise nach Thorn überhaupt vergeblich gemacht, und sein brennendes Verlangen, an dem von ihm so erwartungsvoll begrüßten Friedenswerk tätig teilzunehmen, wäre völlig ungestillt geblieben, wenn ihm nicht die reformierten Unterhändler Gelegenheit gegeben hätten, ihnen mit seiner Erfahrung und mit seinem Rate hülfreich beizustehen. Wohl hatte er, wovon noch weiter die Rede sein wird, wenn auch nicht in der ubiquistischen Frage, so doch in den übrigen konfessionellen Differenzpunkten bisher stets den lutherischen gegen den reformierten Standpunkt rückhaltlos vertreten und tat dies gerade auch wieder in dem Gutachten, das er seinen nunmehrigen Thorner Genossen über deren Konfession erstattete. Dennoch war sein unverhohlenes Bekenntnis zur *Invariata* für diese kein Hindernis, ihn darum zu bitten, daß er sich ihnen als Kollokutor anschließen möchte. Auch er aber trug kein Bedenken, diesem Begehren zu genügen, da er Calov und Hülsemann nicht den Gefallen tun wollte, „ganz müssig zu sitzen und weder Gott noch Menschen, welche zu Gottes Ehren und Rettung der Wahrheit seinen Rat und Zutat begehrten, zu dienen oder zu willfahren[5])". Doch hatte Calixt, indem er diese Entscheidung traf, den Eindruck unterschätzt, den seine nunmehrige direkte Verbindung mit den Reformierten auf alle orthodoxen Lutheraner machen mußte. Mochten diese bisher auch seine Heterodoxien überwiegend ignoriert und im ganzen gleichmütig ertragen haben: in ihrer unüberwindlichen Abneigung gegen den Calvinismus waren sie eines Sinnes, und jedes Zusammengehen mit diesem konnte ihnen nur als ein offenbarer Abfall von dem lutherischen Bekenntnisstande selbst erscheinen. Daß Calixt als Helmstädter Professor zwar nicht auf die Konkordienformel verpflichtet war,

[5]) Ebenda S. 97ff.

wußten sie wohl und fanden sich wie bei anderen so auch bei ihm damit ab. Aber das *Corpus doctrinae Julium*, das in Braunschweig galt, enthielt immerhin die übrigen im Konkordienbuche stehenden lutherischen Bekenntnisschriften und darüber hinaus noch einige Schriften von Urbanus Rhegius und Martin Chemnitz. Und eben auch diese Lehrnormen sahen die orthodoxen Lutheraner von Calixt verletzt. Daher warf ihm, wie zuvor schon Büscher[6]), weiterhin vor allem Calov immer wieder vor, er habe seinen Eid auf das gleichfalls orthodoxe *Corpus Julium* gebrochen.

Indem sich die führenden Theologen des orthodoxen Luthertums auf diesen Standpunkt stellten, von dem aus Calixt schon von seinen älteren Widersachern in den Braunschweigischen Ländern wiederholt angegriffen worden war, verlor sich ihre Polemik in weitem Umfange auch in kleinliche, unfruchtbare und gehässige Splitterrichterei. Dennoch hatten, aufs Ganze gesehen, die orthodoxen Lutheraner Grund genug, Calixt einen tatsächlichen Abfall von dem lutherischen Protestantismus, sowie dieser die reformatorische Auffassung der christlichen Religion zur Voraussetzung hatte, zum schweren Vorwurf zu machen. Die Richtigkeit dieses Urteils wird sich aus den ferneren Nachweisungen ergeben. Man kann sich daher auch nicht darüber wundern, daß Calixt wegen seiner theologischen Ansichten von seinen Gegnern überhaupt aufs schärfste angegriffen wurde, wohl aber darüber, daß dies nicht schon längst[7]), sondern erst nach dem Thorner Religionsgespräch geschah, als er sich durch seine Beziehungen zu den Reformierten einer Verleugnung der lutherischen Konfession als solcher verdächtig gemacht hatte.

Zuvor dagegen war Calixt die weitherzige Nachsicht der orthodoxen Lutheraner, die bis dahin überwogen hatte, in reichlichem Maße zu gute gekommen. Ihre Folge war ihm gegenüber eine gewisse Stumpfheit gewesen, vermöge deren man noch gar keinen Blick für die Gefahren hatte, die der Synkretismus, sowie gerade er ihn vertrat, für die Aufrechterhaltung der Eigenart des Protestantismus überhaupt hatte. Dann aber wurde man sich allmählich auch hierüber immer klarer. In dem endlich erreichten Gewinn dieser Einsicht liegt das historische Recht des energischen Widerstandes, der Calixt und seiner theologischen Schule von seinen

[6]) Ebenda Bd. 2, 1. S. 119.

[7]) Vgl. auch Tholuck, Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs S. 101.

Gegnern geboten wurde. Aber diese Bewegung gegen seine Bestrebungen, im Interesse einer Annäherung der streitenden drei Konfessionen des kirchlichen Christentums einen grundsätzlichen formalen Traditionalismus auf der Basis der Dogmatik der ersten fünf Jahrhunderte zur allgemeinen Anerkennung zu bringen, trat fast zwei Jahrzehnte zu spät ein. Denn inzwischen hatte Calixts traditionalistischer Synkretismus vielerwärts schon zu starke Wurzeln getrieben, um noch mit Erfolg überwunden werden zu können. So wurde und blieb er eine geistige Macht in dem deutschen Protestantismus. Er führte mehr und mehr zu einer Abschwächung des Gegensatzes zwischen den Lutheranern und den Reformierten und ermöglichte durch seine Folgewirkungen nach mehr als anderthalb Jahrhunderten die Begründung der evangelischen Union in Preußen und in einigen anderen deutschen Staaten. Aber dieser kirchliche Gewinn ist schon im ersten Stadium seiner Vorbereitung durch starke Einbußen religiöser Art erkauft worden, die sich unmittelbar aus den katholisierenden Elementen der Theologie Calixts ergaben.

2. Allerdings war der formale Traditionalismus Calixts keineswegs eine Neubildung innerhalb des deutschen Protestantismus. Im 19. Kapitel dieses Werkes ist gezeigt, daß bereits Melanchthon in den beiden letzten Jahrzehnten seines Lebens einen kirchlichen Standpunkt von ganz derselben Art ausgebildet und auf seine Schüler fortzupflanzen mit mehr oder weniger Erfolg versucht hatte. Aber wenn auch einige ältere Orthodoxe wie Chemnitz dieser Richtung einen gewissen Tribut entrichtet hatten[8]), so war unter dem Einfluß von Ägidius Hunnius und Gerhard in der lutherischen Theologie doch wieder ein grundsätzlicher Biblizismus zur vorherrschenden Anerkennung gelangt und der melanchthonische Traditionalismus stark in den Hintergrund gedrängt worden[9]).

Calixt nun hat seine Bildung allein auf der Universität Helmstädt gewonnen. An dieser aber hatte, vertreten vor allem durch Johannes Caselius und Cornelius Martini, der melanchthonische Humanismus eine Zufluchtsstätte in einem Zeitalter gefunden, in dem ihm die orthodoxen Universitäten nicht in demselben Maße mehr erschlossen geblieben waren. Daß Calixt seine allgemeine wissenschaftliche Richtung, seine dialektische Schulung und seine antiquarischen Interessen besonders jenen

[8]) Vgl. Bd. 1 S. 377. [9]) Ebenda S. 392ff.

beiden Humanisten verdankte, unterliegt keinem Zweifel. Daß er auch seine theologischen Anschauungen von ihnen überkommen habe, trifft doch nur unter erheblichen Einschränkungen zu. Seine von vornherein hervortretende Abneigung[10]) gegen das ubiquistische Dogma mag freilich auch aus jener humanistischen Atmosphäre Nahrung gesogen haben. Übrigens sind es doch mehr Calixts allgemeine philosophische Anschauungen und deren Anwendung auf die Theologie, als seine konkreten dogmatischen Ansichten, in denen die Einflüsse des Helmstädter Humanismus charakteristisch hervortreten. Dagegen kann Calixt den erst seit etwa 1628 deutlich vertretenen Standpunkt seines synkretistischen Traditionalismus nicht schon als Student oder junger Magister von seinen Lehrern überkommen haben; und nicht etwa diese sind als das lebendige Bindeglied zwischen seiner und Melanchthons geflissentlicher Anlehnung an das kirchliche Altertum und dessen Symbole und Konzilsbeschlüsse in Anspruch zu nehmen.

Gesetzt nämlich, es verhielte sich so, dann wäre es nicht zu begreifen, daß Calixt in seinen beiden dogmatischen Jugendschriften überhaupt noch nicht seine Theorie von dem dogmatischen Consensus der ersten fünf Jahrhunderte vorgetragen, sondern seine Dogmatik einfach nur biblizistisch begründet hat. Ferner hat Calixt, als er später seine synkretistisch-traditionalistischen Ansichten entwickelte, sich nicht etwa auf die gleichartigen Lehren Melanchthons als eines Vorgängers von hoher Autorität gestützt, sondern auf ganz andere Gewährsmänner der Vergangenheit berufen. Aus diesen Tatbeständen ist zu schließen, daß die in Helmstädt gepflegten melanchthonischen Traditionen nicht etwa Melanchthons gesamte Theologie und vor allem nicht auch seine enge Bindung an die altkirchliche Dogmatik mit umfaßten, sondern sich in der Hauptsache vielmehr auf seine philosophischen, philologischen und pädagogischen Methoden und Lehren erstreckten. Jedenfalls scheint Calixt von seinen Helmstädter Lehrern überhaupt nicht zu einem direkten Studium der Dogmatik aus Melanchthons theologischen Schriften angehalten oder angeregt worden zu sein. Mittelbar freilich hat er eine Dogmatik überkommen, die material im wesentlichen von Melanchthons Theologie abhängig erscheint. Ob aber gerade Cornelius Martini, den Henke[11])

[10]) Vgl. H. Schmid, Geschichte der synkretistischen Streitigkeiten in der Zeit des Georg Calixt. 1846. S. 18 Anm. 2.

[11]) A. a. O. Bd. 1 S. 113f.

als Calixts „Hauptlehrer auch in der Theologie" kennen lehrt, ihn auch in die Dogmatik eingeführt hat, muß dahingestellt bleiben. Wohl war Martini Schüler von Chyträus. Henke selbst aber läßt Calixt von ihm doch vielmehr nur die historische Richtung seiner Theologie empfangen haben und erklärt es für günstig, daß er „unter eines gelehrten Polyhistors allgemeiner Leitung im übrigen fast Autodidakt blieb und niemals, wie ihm seine Gegner später gern halbwahr vorwarfen, rechtgläubige Theologen gründlich gehört hatte".

Mag sich Calixt aber auch die Dogmatik vorwiegend autodidaktisch angeeignet haben, so stimmten doch seine Ansichten, sowie er sie schon als junger Anfänger 1611 in seinen *Disputationes de praecipuis religionis capitibus* darbot, inhaltlich im weitesten Umfang mit der Lehrart überein, die die antiubiquistischen norddeutschen Lutheraner zur Zeit vor der Konkordienformel vertreten hatten. Von diesen war insbesondere Heßhusen seinem ehemaligen Lehrer Melanchthon darin treu geblieben, daß er den Widerspruch gegen die Ubiquitätslehre auch nach der Konkordienformel aufs zäheste aufrecht erhielt. Er aber hatte bis zu seinem Tode im Jahre 1588 noch ein volles Jahrzehnt als Professor der Theologie in Helmstädt gewirkt. Daher ist die Vermutung wohl nicht ohne guten Grund, daß Calixt in Helmstädt doch auch noch von dogmatischen Traditionen berührt worden sein mag, die seit Heßhusens Wirksamkeit dort lebendig geblieben sein werden[12]). Einflüssen der gleichzeitigen lutherischen Orthodoxie jedoch ist Calixt niemals zugänglich gewesen. Als Humanist in der Art seiner Helmstädter Lehrer hat er diese Richtung geringschätzig abgelehnt, vielleicht nicht einmal durchweg ernst genommen. Jedenfalls hat er sie bis zum Ausbruch des synkretistischen Streits, allem Anschein nach geradezu geflissentlich, ignoriert. Nachher hat er neben anderen Abweichungen von der ältern lutherischen Theologie, die er seinen orthodoxen Gegnern vorzuhalten Grund hatte, vor allem Hülsemanns Lehre von der *unio mystica* als Weigelianische Neuerung bestritten[13]). Dagegen sprach er von Flacius, Chemnitz und Ägidius Hunnius, dem er in der Auffassung der Prädestination folgte, wiederholt mit unverhohlener Anerkennung. Insbesondere aber in der Abendmahls-

[12]) Daß Calixts Gegner Irrtümer von ihm bis auf Heßhusen zurückführten, erwähnt Schmid S. 346.

[13]) Cf. Krebs l. c. p. 43ss; Henke Bd. 2, 2. S. 135.

lehre vertrat er von Anfang bis zu Ende den in der Ansicht von der Multivolipräsenz zum Ausdruck gebrachten Standpunkt der älteren norddeutschen Lutheraner.

3. Calixts Begabung lag vor allem auf dem Gebiet der historischen Forschung, die er, obwohl auch er ein schlagfertiger Polemiker und gewandter Dialektiker war, mit größerer Unbefangenheit trieb, als seine konfessionell gebundeneren Zeitgenossen. Hierin erinnert er an Semler und ähnelt diesem auch darin, daß er bei gleicher Rastlosigkeit in der Erraffung von immer mehr Kenntnissen aller Art auch nie die Zeit fand, sich zu einer in sich geschlossenen Arbeit an größeren literarischen Aufgaben zu konzentrieren. Aber Semler verfolgte bereits die historischen Erkenntnisziele um ihrer selbst willen, indem er auch die dogmatischen Fragen vorwiegend von der historischen Seite nahm. Calixt dagegen hatte trotz der Intensität seines historischen Strebens noch keinen Sinn für die Aufgaben einer eigentlichen Geschichtsforschung. Vielmehr stellte er seine umfassende Gelehrsamkeit ganz nur in den Dienst seiner dogmatischen Interessen. Und doch gingen diese weder in die Breite, wie bei Chemnitz und Gerhard, noch in die Tiefe, wie bei Brenz, Flacius und Nikolaus Hunnius, sondern sie hafteten an der Oberfläche und waren daher im Grunde nur recht äußerlich. Es war verhängnisvoll für einen Mann von seiner hervorragenden Begabung und seinem unermüdlichen Fleiß, daß er in ein Zeitalter hineingeboren war, in dem die dogmatischen Fragen und deren polemische Vertretung alle anderen Anliegen der Theologie vollkommen beherrschten, die Kirchen- und die Dogmengeschichte aber noch jedes selbständigen Interesses entbehrten. So suchte auch Calixt seinen wissenschaftlichen Ehrgeiz vor allem als Dogmatiker zu befriedigen, obwohl seiner ganzen geistigen Art die Aufgabe einer eigentlichen systematischen Gestaltung des gesamten christlichen Lehrstoffs gar nicht entsprach.

Vor allem fehlte Calixt die Fähigkeit, sich in stetiger Gedankenarbeit zu zusammenhängenden großen geistigen Leistungen zu sammeln. Wie er niemals daran gedacht hat, sein reiches kirchen- und dogmenhistorisches Wissen in einer umfassenden Darstellung wohlgeordnet darzubieten, so ist er auch nicht dazu gekommen, ein vollständiges und abgerundetes System seiner Dogmatik auszuarbeiten. Einen verheißungsvollen Ansatz zu einer solchen Leistung bilden zwar schon seine *Disputationes*. Aber

er schritt auf diesem erfolgreich betretenen Wege nicht weiter fort. Schon seine *Epitome theologiae* von 1619 fällt dagegen ab. Sie ist ja auch nur eine Veröffentlichung seiner Vorlesungsdiktate vom Jahre 1617, deren unfertige Form ihm selbst niemals völlig genügt hat. Dennoch hat er sich in den ganzen 37 Jahren seines fernern Lebens den Entschluß nicht abzugewinnen vermocht, sie durch eine reifere Darstellung seiner Theologie zu überbieten[14]). Vielmehr verzettelte er sich immer mehr in polemischer und anderer Gelegenheitsschriftstellerei. Wohl setzte er noch einige Male zur Bewältigung größerer Themata an. Aber seinen auf eine *Summa theologica* gerichteten Plan ließ er, als dessen Durchführung in der Not des Dreißigjährigen Krieges auf äußere Hindernisse stieß, verstimmt und zaghaft allzu schnell wieder fallen[15]). Statt dessen beschränkte er sich auf die Herausgabe seines *Apparatus theologicus*, der gleich schon in demselben Jahre 1628 erschien, aber unvollendet war und geblieben ist. 1634 veröffentlichte er dann seine *Epitome theologiae moralis*. Diese Arbeit aber ist über die Behandlung einiger einleitender Themata nicht hinausgediehen und geradezu in ihren Anfängen stecken geblieben. Und seine letzte dogmatische Schrift *de pactis* von 1654 stellt sich auch nur als eine Monographie dar, in der breite historische Ausführungen bei weitem überwiegen.

In seinem dogmatischen Denken selbst war Calixt nicht eigentlich originell. Inhaltlich neue theologische Gedanken hatte er nirgends zu bieten. Aber der Stil seiner Darstellung und die Art und Weise seiner Argumentation waren selbständiger, freier und weniger schwerfällig, als bei den meisten seiner theologischen Zeitgenossen. Ohne im letzten Grunde seines Denkens Rationalist zu sein, war er ein klarer und scharfsinniger Kopf. So scheute er sich auch nicht vor Konsequenzen, vor denen andere zurückschreckten. Auch die Ansichten von konfessionellen Gegnern ließ er unbefangen auf sich wirken und, soweit er sie billigen konnte, eignete er sie sich bereitwillig an. So hat er namentlich von älteren und jüngeren katholischen Schriftstellern manches übernommen, was ihm zutreffend erschien. Denn vor allem in dieser Literatur war er bewandert. Auch wo er seine eignen Ansichten entwickelt, zieht er fast durchgehends nur altkirchliche, mittelalterliche und neuere katholische Schriftsteller heran, um sich mit ihnen teils

[14]) Vgl. Henke Bd. 1 S. 287f. [15]) Vgl. ebenda S. 417ff.

auseinanderzusetzen, teils ihnen als Gewährsmännern zu folgen. Dagegen kommt es nur relativ selten vor, daß er sich in derselben Weise auch auf Lutheraner stützt. Erst im Streit mit seinen orthodoxen Gegnern berief er sich, um deren Vorwürfe, daß er häretisch lehre, abzuweisen, wiederholt auf seine Übereinstimmung mit Luther und anderen älteren Lutheranern. Die Reformierten aber und erst recht die Socinianer ignorierte er fast durchweg, soweit er nicht gelegentlich auch ihre Ansichten kritisierte. Besonders aber soweit ihm der katholische Standpunkt mit dem der alten Kirche übereinzustimmen schien, hielt er sich geradezu für verpflichtet, ihn anzuerkennen und selber geltend zu machen. Das schloß nicht aus, daß er in seinen zahlreichen antikatholischen Streitschriften um so energischer die Herrschaftsansprüche des Papsttums und die seit der Reformation von den Protestanten immer wieder bestrittenen Verderbnisse des mittelalterlichen Kirchenwesens bekämpfte. Seine überaus gewandte und schlagfertige Disputation mit dem Jesuiten Augustinus Turrianus, die 1614 zu Hämelschenburg stattfand, hatte ihn zuerst in weiteren Kreisen bekannt gemacht und war der Grund für seine Anstellung als Professor in Helmstädt.

Da Calixt die Leistungen der reformierten Theologen vorwiegend überhaupt nicht beachtete, hat er von dieser Seite her auch keine bemerkenswerteren Einflüsse erfahren. Freilich scheint Calixts Lehre von Gottes Bündnissen mit der reformierten Foederaltheologie verwandt zu sein. Gleichwohl ist es, wie später zu zeigen sein wird, zweifelhaft, ob er diese überhaupt gekannt hat. Ebenso ist es nicht überwiegend wahrscheinlich, daß er etwa direkt durch Keckermanns Vorgang dazu bestimmt worden ist, die analytische Methode der Theologie zu befürworten und zu vertreten. Andererseits bestritt er Calvin, Beza und ihre Anhänger wiederholt mit scharfen und klaren Gründen in derselben Richtung, in der auch sonst die Lutheraner an der reformierten Dogmatik Anstoß nahmen. In der Auffassung des rechtfertigenden Glaubens aber berührt sich Calixt vor allem mit dem Arminianismus, ohne diesem doch auch in der Deutung der göttlichen Rechtfertigung selbst zu folgen. Wie er von anderen Ausgangspunkten aus mit der Zeit zu einer der arminianischen und der socinianischen Gesetzlichkeit nahestehenden Anschauung von dem Christentum gelangte, wird sich weiterhin herausstellen.

Einflüsse des ihm besonders verwerflich erscheinenden Socinianismus sind jedoch auf seine Theologie in keinem Falle wirksam gewesen.

4. Calixts Anschauungen sind sich im Laufe der Zeit nicht völlig gleich geblieben, sondern haben gewisse Wandlungen erfahren. Von ihrem Ausgangspunkte, der lutherischen Dogmatik, entfernten sie sich unvermerkt, um sich zu dem altkatholischen Standpunkt hinüberzubilden, dessen Hauptvertreter bisher Cassander und Dominis gewesen waren.

Zunächst in seinen beiden dogmatischen Jugendschriften, grundsätzlich aber auch in allen seinen spätern Arbeiten trat Calixt für die protestantische Ansicht ein, daß die Glaubensartikel in dem Worte Gottes gegeben und allein aus ihm zu erheben seien. Das Wort Gottes selbst liegt vor in der von dem heiligen Geiste inspirierten heiligen Schrift[16]), in deren *loci perspicui et aperti* sich die zum Heil notwendigen Dogmen ausdrücklich ausgesprochen finden[17]). Daher kommt der heiligen Schrift die unfehlbare Autorität einer Norm und Regel für die christliche Lehre und für das menschliche Handeln zu, während es nicht auch eines besondern Richters bedarf, der mit lebendiger Stimme den Gläubigen den Inhalt des Gotteswortes vorzulegen hätte. Vielmehr kann jeder die Schrift, die alle in Händen haben, als Glaubensnorm anwenden und selbst sehen, ob mit ihr stimmt, was über die Religion und das heilsnotwendige Wissen gesagt, gelehrt und disputiert wird[18]). Freilich sind nicht alle Glieder der Kirche in gleichem Maße dazu fähig; nach dem Gebote der christlichen Liebe aber muß einer dem andern darin helfen. Doch ist einem solchen Berater nicht einfach deshalb zu glauben, weil er etwa die Autorität wie ein Richter hätte. Sondern jeder muß selbst die ihm dargebotene Lehre an der heiligen Schrift vergleichend prüfen, um sich eine eigne Überzeugung über sie zu bilden[19]). Denn in seinem eigensten innern Wesen stützt sich der Glaube eines Christen nicht auf menschliche, sondern auf die göttliche Autorität des heiligen Geistes, der in der heiligen Schrift redet

[16]) Disputationes de praecipuis christianae religionis capitibus (1611). Helmestadii 1658. p. 85. 290. Colloquium Haemelsburgi 1614 institutum. Helmestadii 1655. fol. B3. Quatuor evangelicorum scriptorum concordia. Halberstadii 1624. p. 24. De auctoritate sacrae scripturae. Helmstadii 1654. p. 6.

[17]) Epitome theologiae 1619. Brunswigae 1653 p. 36s.

[18]) Disputationes p. 290s. [19]) P. 294.

und durch sie die Zustimmung zu ihr in den Herzen hervorbringt[20]). Dagegen haben die Pastoren und Lehrer die Christen nur soweit zu führen, bis diese selbst von ihrem Glauben Rechenschaft geben können[21]). Im Geiste eines jeden nämlich lebt ein Richter und in seiner Brust ein Zeuge, der ihn beurteilen lehrt, ob er mit gutem Gewissen bekennen kann, daß etwas mit der Norm der heiligen Schrift übereinstimmt oder nicht[22]).

So vertrat Calixt ursprünglich sehr bestimmt den von Luther in seinen reformatorischen Jahren aufgestellten Grundsatz der religiösen Gewissensfreiheit, und auch in seiner *Epitome* ließ er den menschlichen *assensus* ausschließlich durch eine von Gott selbst herrührende *peculiaris vis et efficacia ipsius scripturae* bewirkt sein, indem er diese für αὐτόπιστος καὶ ἀναπόδεικτος erklärte[23]). Daß er gleichwohl auch schon in dieser älteren Zeit jene Gewissensfreiheit nur in der Theorie behauptete, aber weit davon entfernt war, sie auch in der Praxis gelten zu lassen, beweist ein Zwischenfall bei dem Hämelschenburger Gespräch. In diesem fuhr Calixt einmal seinen jesuitischen Gegner mit den Worten an: *Atque ut vivit Deus, tu negando tam manifesta et evidentia disputas contra tuam conscientiam*, mußte sich aber von dem Junker v. Klencke, wegen dessen gefährdeten Protestantismus seine besorgten Eltern jene Unterredung veranstaltet hatten, die wohlverdiente Zurechtweisung gefallen lassen: *Unicuique de sua conscientia ratio reddenda erit. Non est verisimile, quemquam loqui contra conscientiam.* Mit einem chevaleresken *mittamus igitur* ging Calixt über diese Unterbrechung hinweg und zu anderen Argumenten über[24]). Mit jenem Auftreten gegen seinen Gegner Turrianus aber stimmt auch sonst sein Urteil über Andersgesinnte überein. Wohl sagt[25]) er einmal, die Menschen seien überhaupt so, daß sie, was sie selbst für wahr halten, auch von allen andern für wahr gehalten wissen wollen. Aber nicht nach dieser Einsicht bestimmte sich Calixts Urteil über sein eignes Verlangen, daß alle gerade die Dogmen, die er selbst für heilsnotwendig und wahr hielt, auch ihrerseits anerkennen müßten. Vielmehr erklärte er aus jener allgemeinen Beobachtung nur die Erscheinung, daß hartnäckige Häretiker in der Regel ihre Irrtümer weiter zu verbreiten suchen. Gegen eine solche *pravitas voluntatis* aber, die dem *error* in *intellectu* zur Seite gehe, hielt er ebenso, wie nur

[20]) P. 297. [21]) P. 305. [22]) P. 306. [23]) Epitome p. 30.
[24]) Colloquium fol. D 2. [25]) Epitome p. 285.

irgend ein orthodoxer Katholik oder Protestant, unerbittlichen Widerstand für unbedingt geboten. Denn auch Calixt hegte trotz seiner theoretischen Anerkennung der persönlichen Gewissensfreiheit jedes Christen nur die im Katholizismus von Anfang an bestehenden Anschauungen über Häresie und unbelehrbare Häretiker.

Von den Äußerungen hervorragender Vertreter des orthodoxen Luthertums aus der Zeit vor 1645 ist beachtenswert das auch auf einzelne Differenzen eingehende Urteil über Calixts Theologie, das Balthasar Mentzer in einem Privatbrief vom 31. März 1620 abgegeben hat[26]). In dieser Kritik der *Epitome theologiae* werden als dem Calvinismus zu nahe kommend Calixts Lehre von der *communicatio idiomatum*, seine freilich auch von den meisten orthodoxen Lutheranern vertretene Ansicht, daß Sündenvergebung und Zurechnung des Verdienstes Christi als die beiden Teile der Rechtfertigung zu unterscheiden seien, vor allem aber die Behauptung gerügt, daß Gott *indirecte, improprie et per accidens* Grund der Sünde sei. Diese Äußerung ist jedoch nur ein Zeichen für die Aufrichtigkeit und Unbefangenheit, mit der Calixt eine unumgängliche Konsequenz aus der Lehre von der Schöpfung der Welt durch Gott zog, während die Lutheraner ebenso wie nicht wenige Reformierte angstvoll vor einer solchen Ansicht zurückschreckten. Aber in Calixts Dogmatik war diese selbst nur eine unwesentliche Nebensache, da er in den eigentlich entscheidenden Fragen, die zwischen den beiden protestantischen Konfessionen streitig waren, den universalistischen lutherischen gegen den partikularistischen reformierten Standpunkt unzweideutig behauptete[27]).

Wichtiger ist es, daß Mentzer Calixt als katholisierend seine Lehren von dem göttlichen Ebenbild und von der Sünde zum Vorwurf machte. In der Tat behauptete[28]) Calixt in Übereinstimmung mit der katholischen und im Widerspruch mit der reformatorischen Auffassung, aber freilich zugleich doch nur in konsequenter Durchführung der gegen Flacius festgestellten Lehre der Konkordienformel, daß die *imago Dei* ein *donum mere gratuitum et supernaturale* sei. Die Folge dieser Ansicht war, daß er die natürlichen Kräfte und besonders das *liberum arbitrium* des Menschen

---

[26]) Vgl. Henke Bd. 1 S. 307f.

[27]) Schmid S. 365 erklärt den Streit um Calixts Behauptung, Gott sei causa peccati per accidens, zutreffend für nicht viel mehr als einen Wortstreit.

[28]) Disputationes p. 93s. Epitome p. 90ss.

in ihrem weltlichen Bereich für durchaus leistungsfähig hielt, aber ihnen um so entschiedener die übernatürliche Ausstattung des Wiedergeborenen mit dem heiligen Geist gegenüberstellte. Doch ließ er dieser das *lumen naturae* und dem, was er *lex divina supernaturalis* nannte, die *lex naturae* durchweg vorausgesetzt sein[29]). So aber erscheint, wie in der thomistischen Theologie, der christliche Glaube sowohl wie die christliche Sittlichkeit als eine auf dem natürlichen Menschentum sich aufbauende höhere Stufe von geistigem Besitz und persönlichen Leistungen, durch die jenes erst seine Vollendung und sein übernatürliches Ziel erreicht.

Auch in Calixts Lehre von der Erbsünde wirkte der dualistische Ansatz in seiner Auffassung des Urstandes nach, sofern er jene an die Stelle der verloren gegangenen supranaturalen *justitia originalis* getreten sein ließ. Unter dieser Voraussetzung charakterisiert er die Erbsünde selbst als eine *pravitas*, die *in intellectu est ignorantia, in voluntate pronitas ad malefaciendum, in appetitu rebellio*[30]). Zu leugnen aber, daß *concupiscentia vel fomes* Sünde sei, erklärt[31]) Calixt für absurd und folgert das Gegenteil dieser Annahme aus dem Wesen der Erbsünde als *carentia justitiae originalis debitae inesse*. Bei der Durchführung dieser Auffassung beruft er sich wiederholt auf Augustin; dagegen verwirft er[32]) als pelagianisch die Ansichten der Wiedertäufer, die die Erbsünde leugnen, und Zwinglis, der sie nur als eine Krankheit und nicht auch als Sünde gelten lassen wolle. Andererseits erscheint in Calixts Lehre von den aktualen Sünden der natürliche freie Wille des Menschen wie schon bei Strigel von entscheidender Bedeutung. Denn als *peccata proprie actualia* bestimmt[33]) er die mit Überlegung und Absicht begangenen Sünden und rechnet zu diesen insbesondere die *peccata regnantia et contra conscientiam*, die den Glauben und den heiligen Geist austreiben.

Die Lehre von der Rechtfertigung und von dem Glauben entwickelte Calixt in seinen beiden dogmatischen Hauptschriften äußerlich angesehen noch ganz korrekt mit den im orthodoxen Luthertum herkömmlichen begrifflichen Mitteln. Gleichwohl hinterlassen bei genauerer Betrachtung seine Ausführungen den Eindruck, daß die Frage nach der Aneignung der Sündenvergebung

---

[29]) Epitome theologiae moralis (1634). Helmestadii 1653 p. 66.
[30]) Disputationes p 103 cf. Epitome theol. p. 100ss.
[31]) P. 106 cf. Epitome theol. p. 108. [32]) Epitome p. 113.
[33]) Ib. p. 117.

für ihn kein lebendiges religiöses Problem mehr gewesen ist. Vielmehr erscheint der Gewinn und der Besitz der göttlichen Verzeihung nur noch als ein in der heiligen Schrift geoffenbartes Dogma und dessen praktische Anwendung auf die einzelnen Gläubigen als Ausübung der dem kirchlichen Amt zustehenden *potestas remittendi peccata*[34]). Schon von den seelischen Voraussetzungen für den Empfang der göttlichen Sündenvergebung sind Calixts Anschauungen merkwürdig verblaßt und verkümmert. Wohl erklärt[35]) auch er es zunächst noch ganz in der herkömmlichen Weise für den *primus et praecipuus usus legis*, die Menge der Sünden und die Größe des göttlichen Zorns zu zeigen, und das kirchliche Amt der Sündenvergebung läßt[36]) er von Christus dazu eingesetzt sein, daß die *perturbatae mentes* durch einen evidenten Trost wieder aufgerichtet werden und der Mensch auch mit seinen Sinnen Gottes erbarmenden Willen erfasse. Bei der Beschreibung der *contritio* aber begnügt[37]) er sich damit, sie als *verus et serius dolor de commissis peccatis* zu bestimmen, dem der Abscheu gegen die Sünde und der Vorsatz sie künftig zu vermeiden folge. Dagegen schweigt er ganz von der aus eignem Können nicht zu überwindenden Not der *conscientia perterrefacta*. Vollends weiß er die Bedeutung der *fides specialis* in ihrer ausschlaggebenden Bedeutung für den Gewinn des Heils nicht mehr zur Geltung zu bringen. Nur beiläufig erwähnt[38]) er sie einmal in der bloß negativen Fassung, daß man nicht an der auch den einzelnen Menschen widerfahrenden Sündenvergebung zweifeln dürfe, da eine *veritas generalis* ihre Wahrheit nur in *suis singularibus* habe. Also nur noch diese rein äußerliche logische Beziehung interessierte Calixt an der *fides specialis*. Man wird ihm daher nicht Unrecht tun, wenn man urteilt, daß er sich die lutherische Lehre von dem Gewinn der Sündenvergebung lediglich doktrinär, aber nicht auch mehr mit einem homogenen religiösen Verständnis angeeignet hat. Seine Seele lebte eben gar nicht mehr in einer gefühlsbetonten Anschauung von Sündennot und göttlicher Verzeihung, und sein theologisches Interesse galt diesen Fragen nur noch nebenher. Abgeschwächt freilich war es auch bereits bei manchen Orthodoxen; aber, wie Johannes Meisners oben erwähnte[39]) Betonung der *fides specialis* zeigt, war es

[34]) Disputationes p. 183ss. 191. [35]) Epitome p. 188.
[36]) Disputationes p. 183. [37]) Ib. p. 188. 190. [38]) P. 174.
[39]) S. o. S. 349.

trotz des vorwiegenden Intellektualismus ihrer doktrinären und kasuistischen Scholastik noch immer lebendig und wirksam.

5. Bei diesem Sachverhalt erhebt sich nun die Frage, in welchen Gedanken denn sonst die leitende religiöse Anschauung zu erkennen ist, die Calixt erfüllt und den Grund seiner persönlichen Frömmigkeit gebildet hat. Hierüber gewährt vor allem Aufschluß seine schon 1616 entstandene[40]), aber erst 1627 in erweiterter Gestalt veröffentlichte Schrift *de immortalitate animae et resurrectione carnis*. Trotz aller auch in dieser Arbeit aufgespeicherten profanen und kirchlichen Gelehrsamkeit und trotz des in ihr überwiegenden objektiven Stils der Beweisführung tritt uns in ihrem letzten Kapitel Calixt auch einmal persönlich nahe in schwerem persönlichen Leid und selbsterlebter Trostbedürftigkeit. Sein ältester, hochbegabter und zu den schönsten Hoffnungen berechtigender Sohn Johann Erich war ihm wenige Wochen zuvor im Alter von nicht ganz sieben Jahren durch den Tod entrissen worden. Seines geliebten Knaben beraubt, zugleich aber auch durch die harte Not des Dreißigjährigen Krieges gebeugt, richtete Calixt sich auf und fand in seiner herben Trübsal vollen Trost in der festen Hoffnung auf die Wiedervereinigung des auferstehenden Leibes mit der unsterblichen Seele, die ihm im seligen Jenseits das Wiedersehn mit dem Verstorbenen in sichere Aussicht stellte[41]). In allen Übeln, Anfechtungen und Leiden überhaupt, so erklärt[42]) Calixt, wie beschaffen und wie groß sie auch sein mögen, gebe es keinen wirksameren Trost und kein kräftigeres Heilmittel als den Glauben und das sinnende Denken an die Auferstehung. So preist er als wahr und herrlich das Wort Tertullians: *fiducia christianorum resurrectio mortuorum*, und weist auf die alten Helden, Athleten und Märtyrer Christi hin, die alle Lust und Güter der Welt gering achteten und die grausamste Pein eines schrecklichen Todes mit leuchtender Geduld ertrugen und überwanden.

---

[40]) Vgl. Henke Bd. 1 S. 278 ff.

[41]) De immortalitate animae. Helmestadii 1661. p. 143: Desii itaque dolere, qui certo certius scirem, filio meo, cui bene esse cuperem, bene esse, et desiderium meum certitudine gloriosae restitutionis solabar et etiamnum solor. Fuit quidem tristitia et moeror in discidio: sed quando eum denuo videbo, quando iterum mihi, quod hic facere consueverat, occurret et in amplexus ruet, tristitia et moerore isto tanto major erit laetitia et gaudium, quanto, quam hic visus est, speciosior apparebit. Cf. p. 125. 141 ss. 147 s

[42]) P. 126.

Hier wird es deutlich, wie Calixt im letzten Grunde seines frommen Denkens die christliche *fiducia* auffaßte und was er unter ewigem Leben verstand. Indem er dieses wieder ganz in die zukünftige Ewigkeit hinein verlegte und als das eigentliche Ziel des religiösen Vertrauens im Auge hatte, erfüllte ihn und beherrschte sein Denken eine auf das Jenseits gerichtete Stimmung. Darin berührte sich Calixt mit Calvin. Luthers Anschauung aber von der schon auf Erden zu erlebenden Seligkeit der Gotteskinder, die im Jenseits nur erst ihrer Hemmungen durch Fleisch und Kreuz entledigt sein werde, war ihm völlig fremd. So aber fehlten ihm von vorn herein die gefühlsmäßigen Bedingungen, unter denen er für die reformatorische Auffassung der Sündenvergebung und ihrer religiösen Konsequenzen noch hätte in vollem Umfange empfänglich sein können. Im Zusammenhange damit bleibt bei Calixt außerdem die wichtige Anschauung der Reformatoren zu vermissen, daß Christus für die Gläubigen, die dauernd der Notwendigkeit des Sündigens unterliegen, niemals aufhöre als Mittler wirksam zu sein, daß daher die Rechtfertigung immer wieder die Gläubigen mit allen ihren Werken vor Gottes Angesicht bedecke und daß täglich von neuem die Sündenvergebung erfleht und empfangen werden müsse. Vielmehr denkt Calixt, wozu freilich schon längst auch die Orthodoxen mehr und mehr hinneigten, den ideellen Vorgang der Rechtfertigung nur als den mit der Wiedergeburt gleichzeitigen Anfang des persönlichen Christentums, durch den zugleich den Gläubigen der heilige Geist als die Kraft ihres Glaubens und ihres neuen Gehorsams verliehen werde.

6. Dies sind nun auch die Voraussetzungen, unter denen allein Calixts Auffassung der Ethik in ihrem Unterschiede von der reformatorischen zutreffend gewürdigt werden kann. Es wird gern als sein Verdienst und als ein von ihm erreichter Fortschritt beurteilt, daß er als erster unter den Lutheranern den Typus der seit Richard Rothe sogenannten theologischen Ethik als einer von der Dogmatik zu unterscheidenden theologischen Disziplin begründet habe. Da seine *Epitome theologiae moralis* über einleitende Ausführungen nicht hinaus gediehen ist, hat zwar nicht er selbst schon dieses von ihm aufgestellte Programm durchgeführt. Aber er hat es der Folgezeit hinterlassen, in der zunächst sein Schüler Johann Konrad Dürr nach der von ihm angegebenen

Methode gearbeitet hat[43]). Der Unterschied nun zwischen dieser und der ältern von Melanchthon begründeten Auffassung tritt klar hervor in der Bestimmung des Subjekts, dessen Handeln in der Ethik, sei es dargestellt, sei es normiert werden soll. Im Sinne der ältern gemischt philosophischen und christlichen Ethik hatte Keckermann als deren Subjekt den *vir probus, bonus ac honestus,* als Subjekt der Theologie dagegen den *vir pius et religiosus* bezeichnet[44]). Calixt jedoch bestimmte[45]) als Subjekt gerade der Ethik *hominem non infidelem aut convertendum, sed fidelem et conversum.* In Keckermanns Formel für die Ethik kam zum Ausdruck, daß die Leistungen, die Gott von dem Menschen fordert, gleichmäßig allen gelten und doch weder von den Ungläubigen noch von den Gläubigen vollkommen erfüllt werden können. Diese Auffassung entsprach der reformatorischen Lehre von dem göttlichen Gesetz, das gleichermaßen für alle Menschen gültig sei. Calixt jedoch beschränkte die Aufgabe der *theologia moralis* grundsätzlich auf die Darstellung der den bekehrten Gläubigen obliegenden Pflichten. Jene Ansicht sprach sich vor allem aus in Luthers Lehre von dem *duplex usus legis,* die nach seinem Tode wenn auch erfolglos Amsdorff, Poach, Anton Otto und ihre Gesinnungsgenossen aufrechtzuerhalten suchten[46]). Einen Übergang von ihr zu dem Standpunkt Calixts bildete Melanchthons Lehre von dem *triplex usus legis,* die die Konkordienformel in ihrem 6. Artikel übernahm.

Calixt nun hat zwar noch in seiner *Epitome theologiae* den sogenannten *usus spiritualis sive theologicus* in der herkömmlichen Weise als den ersten und hauptsächlichen Gebrauch des Gesetzes anerkannt, aber in seinen eignen Ausführungen doch bereits zurücktreten lassen und nicht mehr in seiner ganzen Fülle von religiösen Motiven zur Geltung gebracht. War er also auch weit davon entfernt, ihn preiszugeben, so fiel in seiner Theologie doch nicht mehr das Hauptgewicht auf ihn. Vielmehr konzentrierte sich sein Interesse ganz überwiegend auf den *tertius usus*

---

[43]) Joh. Conr. Durrius. Enchiridion theologiae moralis. Altorf. 1662. Ed. II (Compendium th. m.) 1675.

[44]) B. Keckermann, Systema ethicae. Opera t. 2 p. 253 cf. 17. 148.

[45]) Epitome theologiae moralis. Helmstadii 1634 p. 4.

[46]) S. Bd. 2 S. 419f.

in renatis. Und eben dieser Tatbestand kam in seiner Formel von dem Subjekt der *theologia moralis* direkt zum Ausdruck. Denn sowie Calixt die christliche Moral auffaßte, konnte sie ihm gar nichts anderes mehr sein als eine Lehre von dem *tertius usus*. Waren doch auch überhaupt seine theologischen Interessen vorherrschend von ethischer Art. In dieser Richtung des theologischen Denkens war ihm Melanchthon in seiner späteren Lehre von der *poenitentia* und der *nova oboedientia* vorangegangen. Gleichzeitig mit Calixt verfolgten dieselbe Tendenz vor allem die Arminianer und in einseitigster Weise die Socinianer. Aber auch Amesius und andere puritanisch gerichtete Reformierte vertraten, nur freilich unter tiefer greifenden religiösen Voraussetzungen, eine ähnliche Richtung auf praktisches Christentum.

Allen diesen Theologen nun war eine wesentlich gesetzliche Auffassung der christlichen Religion geläufig, sowie sie mehr oder weniger auch Zwingli, Bucer und Calvin entwickelt hatten. Eine gesetzliche Richtung von ähnlicher Art aber ist gerade auch für Calixts Theologie charakteristisch. In seinen beiden älteren dogmatischen Werken zwar erscheint sie noch verhältnismäßig unentwickelt. In ihnen war sie noch gebunden durch die andersartigen Elemente der herkömmlichen lutherischen Lehre, die Calixt reproduzierte. Um so deutlicher dagegen tritt sie in seiner *Epitome theologiae moralis* hervor. Daß er freilich in dieser die dogmatischen Fragen als solche nicht auch wieder erörterte, war durch seine auf Darstellung der Moral gerichtete schriftstellerische Absicht geboten. So konnte es an sich auch durchaus genügen, daß er die wichtigsten dogmatischen Lehren als die Grundlagen seiner nunmehrigen Ausführungen einfach voraussetzte. Er tat dies, indem er unterstellte[47]), daß sich der Mensch, von dessen christlichem Verhalten in der Moral zu reden sei, im Stande der Gnade und im Besitz des heiligen Geistes befinde. Unter dieser Voraussetzung unterschied er auch noch ganz wie die Reformatoren zwischen *peccatum regnans* und *non regnans*, indem er diesen Unterschied auf die Formel brachte, es sei etwas anderes, *peccatum habere* und *peccatum facere*. Das Sünde t u n nämlich kommt dadurch zu stande, daß zu der sündhaften Erregung auch eine überlegte und volle Willensentscheidung hinzutritt. Das Sünde h a b e n dagegen besteht aus dem natürlichen sündigen Hang und dessen unwillkürlichen Äußerungen, denen

[47]) Epitome th. mor. p. 7.

in diesem Leben dauernd auch die Gläubigen unterliegen, ohne darum ihren Gnadenstand und den Besitz des heiligen Geistes zu verlieren. Denn wenn sie nur die Sünde nicht in sich herrschen lassen, rechnet ihnen Gott aus einer allein ihnen widerfahrenden Nachsicht jene Verfehlungen nicht zu, da er von ihnen nicht verlangt, daß sie von unbeabsichtigten Regungen ihres Begehrens und Aufbrausens vollkommen frei seien. Denn wohl kann man die einzelnen Sünden in jedem bestimmten Moment vermeiden, nicht aber alle während der ganzen Dauer der Zeit.

Soweit stimmt Calixt im wesentlichen noch mit der reformatorischen Auffassung überein. Insbesondere hatte auch er sich ganz ebenso wie die orthodoxen Lutheraner Melanchthons Lehre von den den Gnadenstand wieder aufhebenden *peccata contra conscientiam* angeeignet. Und auch ihm gelten als solche die aktuellen Übertretungen des göttlichen Gesetzes. Aber in dessen Auffassung geht er unter der Nachwirkung seiner Lehre von dem göttlichen Ebenbilde charakteristisch andere Wege. Er unterscheidet nämlich das Naturgesetz von dem übernatürlichen göttlichen Gesetz und läßt jenes durch die natürlichen Kräfte des Menschen, dieses nur durch die übernatürliche Gabe des heiligen Geistes erfüllbar sein. So aber weicht er von der reformatorischen und von der orthodoxen Ansicht ab, daß der natürliche Mensch die Gebote der zweiten Tafel des göttlichen Gesetzes nur äußerlich einigermaßen erfüllen könne, daß aber diese Leistung der *justitia civilis* vor Gott überhaupt keinen selbständigen Wert habe. Das natürliche Gesetz nun, so lehrte[48]) Calixt weiter, das im Dekalog wiederholt ist, vermochte nach dem Sündenfall die Menschen nicht mehr, wie dies vorher möglich gewesen wäre, selig zu machen. Um jedoch nicht das ganze Menschengeschlecht im ewigen Tod verderben zu lassen, beschloß Gott, seinen eingeborenen Sohn dahinzugeben, daß er für die Sünden der Menschen genug täte und für diese die ewige Seligkeit erwürbe. Dadurch aber ist eine von dem ursprünglichen Gesetz verschiedene *lex sive regula* eingeführt worden, die die Menschen zur Seligkeit führen sollte und die sie befolgen und beachten müssen, nämlich das Evangelium. Dieses verlangt, daß die Menschen den Erlöser anerkennen und sich auf seine Verdienste stützen. Zugleich bleibt doch auch das natürliche oder moralische Gesetz als eine unveränderliche göttliche Ordnung und als die Voraussetzung des neuen

[48]) P. 67.

übernatürlichen Gesetzes[49]) bestehen. Allerdings ist es in seiner Wirkung durch Gottes Güte und Milde dahin ermäßigt, daß denen, die unter das Evangelium gestellt sind und in diesem Gnadenstande beharren, ihre nicht mit Willenszustimmung begangenen Sünden nicht zugerechnet werden[50]).

Das evangelische Gesetz selbst nun enthält vor allem die Forderung des Glaubens an Christus. Und zwar war den vor dessen irdischer Wirksamkeit lebenden Menschen befohlen, an ihn als den künftigen Erlöser, den späteren als an denjenigen zu glauben, der sein ganzes Heilswerk bereits verrichtet habe[51]). Zu diesem Grundgebot sind im alten Bunde als positive göttliche Vorschriften Bestimmungen über das Opferwesen und politische Gesetze hinzugekommen, im neuen Bunde die Anordnung der sakramentalen Handlungen. Denn auch diese sind aus bloßer göttlicher Willkür hervorgegangen, sofern Gott bestimmt hat, daß sie die Gnade mitteilen, mehren oder versiegeln und so zur Erreichung des übernatürlichen Zieles beitragen[52]). Endlich muß in dem vollkommeneren neuen Bunde das alte Moralgesetz auch in vollvollkommenerer Weise beobachtet werden[53]).

Vor allem bemerkenswert ist an diesen Ausführungen, daß Calixt in ihnen den Gesichtspunkt des göttlichen Gesetzes auch dem Begriff des Evangeliums in einer Weise übergeordnet hat, die dessen Eigenart im Sinne des ursprünglichen Protestantismus gar nicht mehr zur Geltung bringt. Hierin ist Calixt über die gleichartigen Anschauungen Zwinglis sogar noch weit hinausgegangen. In seiner Lehre von der *lex evangelica* erreicht er wenigstens prinzipiell nahezu die Auffassung der Socinianer, unterscheidet sich freilich material von diesen um so bestimmter, als er, wie weiter zu zeigen sein wird, die Anerkennung der von jenen bestrittenen altkirchlichen Dogmen vielmehr als den eigentlichen Inhalt der glaubensgesetzlich bestimmten Leistungen der wiedergeborenen Christen behauptet hat.

7. Calixts Lehre von den verschiedenen göttlichen Gesetzen ist in seiner *Epitome theologiae moralis* durchsetzt mit föderalistischen Anschauungen, sowie er sie schon einmal in der *Epitome theologiae*[54]) vorgetragen hatte und einige Jahre vor seinem Tode in seiner Schrift *de pactis* noch einmal darlegte. Durch die Kombination mit dem Gedanken von Gottes Bündnissen wird jedoch

[49]) P. 66. [50]) P. 69. [51]) P. 70. [52]) P. 73. [53]) P. 75.
[54]) P. 190s.

die primär gesetzliche Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen nicht etwa abgeschwächt, sondern erst recht bestätigt. Denn indem Calixt dem *pactum legale* im Paradiese das zuerst im Protevangelium auftretende *pactum evangelicum* folgen läßt, erscheint als die Substanz dieser beiden Bündnisse von Gottes Seite her die Auflage von gesetzlich bestimmten Gehorsamsverpflichtungen, an die die Menschen sich ihrerseits vertragsmäßig binden, um durch ihre Erfüllung der von Gott in Aussicht gestellten ewigen Seligkeit teilhaftig zu werden. Dabei betont[55]) Calixt ausdrücklich, daß Gott nicht auf dem Fuße der Gleichheit, sondern als Vorgesetzter mit den Menschen als seinen Untergebenen seine Bündnisse abschließe, daß es also zu deren Gültigkeit an sich nicht noch einer zustimmenden Annahme von Seiten der Menschen bedürfe. Vielmehr verhält es sich damit nur so, als ob beide Teile bloß in der Weise eines Vertrags mit einander übereingekommen wären. So gibt Calixt selbst zu verstehen, daß seine gesamte Föderaltheologie lediglich eine bestimmte Betrachtungsweise von Verhältnissen ist, die auch ohne sie durchaus zu Recht bestehen. Daher fehlt in ihr auch der Gedanke, daß der Mensch sich von Gott das wieder ausbedungen hätte, was Gott ihm als Entgelt für seinen Gehorsam zu gewähren verheißt. Ferner findet sich bei Calixt auch nicht die in der reformierten Föderaltheologie ausgebildete Theorie von einem transszendenten Vertrage zwischen dem Vater und dem Sohne, in dem dieser seine stellvertretenden Leistungen für die Menschen als die Bedingung für deren Rettung zum ewigen Leben auf sich genommen hätte.

So erscheint im Vergleich mit der reformierten Auffassung Calixts Lehre von den göttlichen Bündnissen mit den Menschen verhältnismäßig unentwickelt. Daher ist es aber auch nicht wahrscheinlich, daß diese Ausprägung der Föderaltheologie von derjenigen der Reformierten in irgend einem literarischen Abhängigkeitsverhältnis steht. Denn andererseits enthalten die genauer ausgeführten reformierten Anschauungen abgesehen von ihrer mehr oder weniger engen Verflechtung mit der Prädestinationslehre kaum etwas, was sich nicht auch Calixt hätte aneignen können, wenn er sie gekannt und beachtet hätte. Auch in seiner Schrift *de pactis* hat er über die zuerst schon 1619 von ihm vertretenen föderalistischen Gedanken hinaus keine wesentlich neuen

[55]) De pactis, quae Deus cum hominibus iniit. Helmestadii 1654 c. 13.

Auffassungen vorgetragen, sondern jene nur ausführlich durch die alttestamentliche und neutestamentliche Heilsgeschichte hindurch verfolgt. Insbesondere aber findet sich in dem Buche keine Spur davon, daß er etwa die 6 Jahre vorher erschienene Schrift von Coccejus gekannt oder gar benutzt hätte. Calixts Föderaltheologie ist also als ein in seiner Art selbständiger theologischer Versuch zu beurteilen, dessen dogmatische Unergiebigkeit sich mit daraus erklärt, daß er die gleichartigen Leistungen der reformierten Theologie ignoriert hat. Soweit er sie überhaupt ausgebildet hat, scheint er dazu durch die biblischen Bundesideen angeregt worden zu sein. Immerhin ist es doch zugleich sehr wohl möglich, daß Calixt, der wie die Reformierten dem Gnadenbund den Bund der Werke im Paradiese vorangehen läßt, wenigstens diese Annahme, die er ihren Schriften nicht verdankt, im persönlichen Verkehr mit calvinistischen Theologen kennen gelernt hat, als er sich in seinen Jugendjahren in den Niederlanden und in England eine Zeit lang aufhielt[56]). Jedenfalls fiel diese Reise erst in die Zeit nach der Entstehung der *Disputationes*, in denen im Unterschiede von der *Epitome* föderalistische Anschauungen noch gar nicht vertreten sind.

Direkt vorausgesetzt ist Calixts Theorie von einem Vertragsverhältnis zwischen Gott und den Menschen in seiner Lehre von dem Gewissen. Dieser aber hat er in innerer Übereinstimmung mit seiner gesetzlichen Auffassung des Evangeliums nur eine recht elementare Ausprägung zu geben verstanden. Lediglich empiristisch nämlich stellt[57]) er fest, daß wenn man recht gehandelt, das Gewissen gut, wenn man Unrecht begangen habe, das Gewissen böse sei, und begründet diese Wahrheit mit christlichen und antiken Zeugnissen. Nun gelobt[58]) der Mensch, sofern seine Aufnahme in die Gnade und seine Zulassung zur Freundschaft mit Gott sich als eine Art von Vertrag zwischen beiden Teilen darstellt, daß er in Zukunft ein gutes und unbeflecktes Gewissen bewahren oder sich absichtlicher und freiwilliger Sünden gegen das Gewissen enthalten wolle; und Gott widerum bedingt sich eben diese Leistung von dem Menschen aus. Daher heißt 1. Petr. 3, 21 die Taufe, durch die dieser Vertrag feierlich bestätigt und in Kraft gesetzt wird, *stipulatio bonae conscientiae erga Deum*. Gottes Gegenleistung aber besteht in der Vergebung der bereits begangenen Sünden und in der Nichtanrechnung der

[56]) Vgl. Henke Bd. 1 S. 139ff. [57]) Epitome theol. mor. p. 19.
[58]) P. 25.

bloß aus Schwachheit sich ergebenden ferneren Verfehlungen. Dem Gewissen selbst nun muß man stets gehorchen, wenn es direkt etwas gebietet oder verbietet; dagegen wenn es nur rät oder widerrät, wird nichts bestimmtes vorgeschrieben. Weiter folgen mehr oder weniger kasuistische Erörterungen über die *conscientia probabilis*[59]), der man unter Ablehnung des Gegenteils folgen müsse, über das irrende Gewissen[60]), das gleichfalls verpflichtende Kraft habe, und über Gewissenszweifel[61]), zu denen die bekannten *casus conscientiae* gehören[62]). Diese haben Lehrer und Seelsorger zu entwirren, um, was ungewiß ist, nach Möglichkeit sicher zu machen. Gar kein Gewissen zu haben aber ist der Gipfel der Unfrömmigkeit[63]), während die Gottlosen im jüngsten Gericht durch ihr eignes böses Gewissen angeschuldigt und verdammt werden[64]). Auch in diesen Darlegungen sucht man vergeblich nach einer Erwähnung und Würdigung der *conscientia perterrefacta* im Sinne Melanchthons. Vollends hatte Calixt kein Organ mehr für die Art von religiöser Gewissensnot, aus deren innerlicher Überwindung sich Luther seine Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben ergeben hatte. Nur noch ihre Formeln spricht er in seiner Dogmatik den Reformatoren nach; ein kongeniales Verständnis für den sie beseelenden Geist hat er nicht mehr besessen.

Statt dessen erschöpft sich für Calixt das Leben der christlichen Frömmigkeit und Sittlichkeit in dem Streben, das gute Gewissen als den normalen Seelenzustand zu bewahren und durch Vermeidung von freiwilligen Sünden dem Eintritt von bösem Gewissen und damit dem Verlust des Gnadenstandes vorzubeugen. Daß er es persönlich mit dieser Aufgabe ernst genommen hat, unterliegt keinem Zweifel. Aus seinen Schriften aber und aus allem, was von seinem persönlichen Leben bekannt ist, gewinnt man nirgends den Eindruck, daß die moralistische Theologie, die er im Laufe der Zeit immer bestimmter ausbildete, auf ihn dahin zurückgewirkt hätte, sich selbstgerecht über andere zu erheben. Wohl steht er im Kampf mit seinen Gegnern überzeugt und mannhaft für die von ihm vertretene Sache ein und scheut auch scharfe, ja zuweilen stark beleidigende Worte nicht. Aber daß eigne Verdienste vor Gott keinen Wert haben und keinen persönlichen Vorzug vor anderen begründen, sondern daß allein Christi

[59]) P. 27ss. [60]) P. 28ss. [61]) P. 31ss. [62]) P. 34s.
[63]) P. 35. [64]) P. 22.

Verdienst der Grund aller Geltung vor Gott sei, ist auch Calixts Überzeugung. In ihr kommt sein protestantischer Standpunkt immer wieder zum deutlichen Ausdruck. Andererseits freilich litt er überhaupt nicht, wie namentlich manche ältere Lutheraner und später wieder nicht wenige Pietisten, an Anwandlungen einer Heilsungewißheit, die das Bewußtsein von seinem Gnadenstande je und dann unterbrochen hätten. Vielmehr lebte er, in der frohen und dankbaren Überzeugung von dessen Besitz, der rastlosen Arbeit zur Erfüllung der Aufgaben, die ihm sein theologischer Beruf stellte. Auch darin erscheint er als eine Gestalt von protestantischem Gepräge. Aber freilich als Seligkeit und ewiges Leben hat er jene Heilsgewißheit nicht auch mehr empfunden. Denn die eigentlichen Heilsgüter verlegte er ausschließlich wieder in das Jenseits, während er die im Diesseits zu erfüllenden Pflichten des Gehorsams, zu denen ihm vor allem auch der Glaube selbst gehörte, nur als Mittel auffaßte, um einst jenes Ziel zu erreichen.

8. So ist auch Calixts wie Calvins religiöses und theologisches Denken durchaus teleologisch bestimmt. Er war der erste lutherische Theologe, dessen dogmatischen Anschauungen diese Betrachtungsweise als richtunggebender Antrieb zu grunde liegt. Wohl fragten die übrigen Lutheraner in ihrer gewissenhaften scholastischen Art stets auch nach der *causa finalis*, die sie den anderen Arten von Ursachen als die letzte anzureihen pflegten. Aber ihre Gedankenbildung selbst wurde formal nicht durch die Rücksicht auf den *finis*, sondern auf die *causae efficientes* beherrscht. Indem Calixt dagegen gemäß der für sein frommes Denken entscheidenden Hoffnung auf die Auferstehung das starke Bedürfnis nach einer teleologischen Konstruktion der Theologie hatte, war es auch nur konsequent, daß er als das dieser recht eigentlich entsprechende Verfahren die analytische Methode in Anspruch nahm und in seiner *Epitome theologiae* durchzuführen suchte. Aber als ein die ganze Dogmatik auch innerlich durchdringendes Prinzip hat Calixt seine teleologische Denkrichtung nicht zur Geltung zu bringen verstanden. In der Art wie Calvins Theologie stellt die seinige kein vermöge innerer Notwendigkeit zusammenhängendes, in sich abgeschlossenes und abgerundetes Gedankensystem dar. Dazu war Calixt als traditionalistischer Doktrinär material viel zu eng an die Formeln zunächst der ältern lutherischen und später der altkirchlichen Dogmatik

gebunden. Dazu war aber auch sein ganzes theologisches Denken zu wenig intensiv, und seine Interessen gingen zu sehr in die Breite. Versagte also sein Teleologismus als selbständiges systematisches Prinzip der dogmatischen Gedankenbildung, so konnte sich die ihm abgewonnene Folgerung, daß die Anwendung der analytischen Methode vor allem gerade der Theologie in ihrer eigensten Art entspreche, nur noch auf die Regelung ihres äußern Betriebes erstrecken.

Insofern aber hat Calixt jene Methode in einer doppelten Richtung zur Geltung gebracht. In dem ersten allgemeinen Teil seiner *Epitome* bedingt sie die Gestaltung und Gliederung des überkommenen dogmatischen Lehrstoffs. Hier hat er an Keckermann einen Vorgänger gehabt, obwohl es dahingestellt bleiben muß, ob er dessen *Systema theologiae* überhaupt gekannt und ihm nachgearbeitet hat. In der zweiten *pars propria* seiner *Epitome* dagegen hat Calixt dem Grundgedanken der analytischen Methode praktisch kirchliche Konsequenzen von erheblicher Wichtigkeit abgewonnen. Doch trifft er seine Entscheidungen hier gar nicht eigentlich als Dogmatiker, sondern als Kirchenmann, genauer gesagt: als Anwalt von spezifisch kirchlichen, ja von ausgeprägt klerikalen Interessen. In dem Zusammenhange seiner gesamten Gedankenbildung selbst aber ist diese kirchliche Ausbeutung der analytischen Methode deren nur formal konstruktiver Verwertung zur Gruppierung des dogmatischen Lehrstoffs übergeordnet. Das hatte auch einen guten Sinn und auf Calixts kirchlichem Standpunkt seine innere Berechtigung. Denn wie man die Darstellung der Dogmatik disponiert, ist sachlich relativ unerheblich und unterliegt vorwiegend ästhetischen und allenfalls logischen Maßstäben. Die Einsicht davon spricht sich ja auch in der alten, gerade auf die beiden theologischen Methoden gemünzten Regel aus: *methodus est arbitraria.* Die kirchlichen Folgerungen jedoch, die Calixt aus der analytischen Methode zog, umfassen in seinem Sinne zugleich den theologischen Lehrbetrieb an den Universitäten, die lehrhafte Unterweisung des christlichen Volks und die Aufsichtsbefugnis der kirchlichen Organe zur Aufrechterhaltung der rechten Lehre innerhalb der Kirche. Indem Calixt die Regelung aller dieser Leistungen auf Grund der analytischen Methode theoretisch zu bestimmen und festzustellen suchte, hat er in programmatischer Form die Grundzüge eines kirch-

lichen Systems entworfen, das sich als ein Seitenstück zu Bucers gleichartiger, wenn auch im einzelnen vielfach anders angelegter Konstruktion des reformierten Kirchentums[65]) darstellt.

Im Eingang seiner *Epitome theologiae* stellt Calixt fest[66]), daß die nach synthetischer Methode zu treibenden theoretischen und die auf die analytische angewiesenen praktischen Wissensdisziplinen beide die Wahrheit suchen; jene, um eben nur deren Erkenntnis zu erreichen, diese, um auf Grund von gewonnenen Erkenntnissen irgendwelche Handlungen zu erstreben und zu regeln. Die Theologie nun sucht nach Joh. 20, 30 f.; Röm. 15, 4; 2. Tim. 3, 16 f. nichts um seiner selbst willen zu erkennen, sondern geht darauf aus, daß der Wille in einem von dem Verstande erkannten Objekt seine Ruhe finde, d. h. durch Glauben die dargebotene Gnade Gottes ergreife. Der Glaube aber ist insofern der *finis internus*, die Seligkeit der *finis externus* der Theologie. Jenes innere Ziel jedoch ist als Mittel diesem äußeren Endzweck unterzuordnen. Richtet sich so aber die Theologie im letzten Grunde auf den Gewinn der Seligkeit, so ist sie auch eine praktische Disziplin und als solche nach der analytischen Methode zu gestalten. Nach deren Regeln nun ist zuerst zu zeigen, daß Gott den Seinigen als ihr höchstes Gut und Endziel die ewige Seligkeit bestimmt und bereitet habe. Zweitens muß von dem Menschen als dem Subjekt der Theologie die Rede sein, und zwar sofern er fähig ist zum ewigen Leben zu gelangen. Hierin liegt eine den praktischen Wissenschaften überhaupt eigentümliche Einschränkung des Subjektsbegriffes vor. Denn es kommt nicht wie in den theoretischen Disziplinen darauf an, alles über ein Subjekt nur irgend erreichbare Wissen zu gewinnen, sondern nur soviel davon, wie notwendig ist, damit es zu seinem praktischen Ziel gelange. Drittens endlich ist von den Prinzipien und von den Mitteln zu handeln, durch die der Mensch zu der ihm bestimmten Seligkeit gelangt. Nun aber genügt es nicht[67]), in dieser Weise bloß zu zeigen, wie der einzelne Mensch zum Glauben und zum ewigen Leben kommen kann, sondern auch wie die Kirche eingerichtet und bewahrt werden muß, damit durch ihre Verkündigung des Gottesworts der Glaube und durch diesen das ewige Leben gewonnen werde. Diese Lehre von der Kirche braucht freilich die große Mehrzahl der Christen nicht auch zu kennen, sondern nur das, wodurch sie selbst ihr Ziel erreichen. Das aber sind

[65]) S. Bd. 3 S. 125. [66]) P. 3 ss. [67]) P. 8 s.

die Glaubensartikel, außer denen sie sonst nur noch wissen müssen, wer in ihrer Kirche die Inhaber des geistlichen Amts sind. Die Lehre von der Kirche dagegen ist nur für die Geistlichen notwendig, also ein diesen vorbehaltenes esoterisches Wissen.

Ergänzt und auf einen breitern Boden gestellt hat Calixt diese Gedanken in seinem *Apparatus theologicus*. Hier führt er aus[68]), die Theologie könne entweder möglichst vollständig und genau oder in knapperer und unvollständiger Weise getrieben werden. Jene Behandlungsweise ist den Schulen eigentümlich, und die hier gepflegte Theologie heißt scholastisch, wird aber, da dieser Name vielfach mißliebig ist, besser als akademisch bezeichnet. Das andere weniger ausführliche Verfahren[69]) wird in der *Epitome theologiae* geübt, die sich unter Übergehung der akademischen Schulfragen und theologischen Streitigkeiten auf die *capita religionis christianae* oder *loci communes* beschränkt. Zur Unterscheidung nun von der akademischen Theologie gibt Calixt jener zusammengedrängten Disziplin die Namen *theologia ecclesiastica*, *didactica* und *positiva*. In ihr wird ausschließlich, was notwendig und gewiß ist, gelehrt und behauptet. Neben diesen beiden Arten werden ferner noch die exegetische und die historische Theologie genannt[70]), die zwar zum großen Teil einfach in die akademische Theologie mit hineingehören, aber daneben doch auch einer selbständigen besonderen Pflege bedürfen. In gewisser Weise freilich schließt jede der vier theologischen Disziplinen die andern zugleich in sich ein.

Auf die Frage nach der analytischen Methode der Theologie ist Calixt in seinem *Apparatus* direkt nicht wieder zurückgekommen. Er hat in ihm auch nicht etwa ausdrücklich der auf möglichst vollständiges Wissen ausgehenden *theologia academica* den Gebrauch der synthetischen Methode zuerkannt. Sowie er jedoch in der *Epitome* die analytische Methode entwickelt hatte, ist es deutlich, daß sie doch nur seiner *theologia ecclesiastica* oder *positiva* gelten sollte. Denn nach ihr bestimmt sich ja eben das eklektische Verfahren, das deren Umfang begründet. So aber stellt sich die analytische Methode im Sinne Calixts als ein Prinzip der Ökonomie dar, nach dem er die Auswahl der der positiven kirchlichen Theo-

[68]) Apparatus theologicus. (1628) Ed. II. Helmestadii 1661. p. 167ss.
[69]) Ibidem p. 173s. cf. 163. [70]) P. 175s.

logie zuzuweisenden Stoffe traf. Indem er nun dabei die ewige Seligkeit nur als einen *finus externus* auffaßte, ergibt sich ein grundlegender Unterschied dieser Auffassung von der dem Protestantismus von Luther hinterlassenen Einsicht, daß, wo Vergebung der Sünden ist, da auch unmittelbar schon Leben und Seligkeit sei. Für Calixt dagegen konnte diese als ein erst jenseitiges Heilsgut wieder nur eine göttliche Gegengabe oder einen Lohn für die Erfüllung der göttlichen Gesetze bedeuten. So aber arbeitet Calixt, indem er den persönlichen Gewinn des Heils teleologisch konstruiert, auch bloß mit dem Gesichtspunkt einer äußerlichen Zweckmäßigkeit. Und die Reflexion auf den eignen Vorteil, den jemand in der Erreichung seines persönlichen Seligkeitsziels finden wird, erscheint als das entscheidende Motiv für die Leistungen des Glaubens an die heilsnotwendigen Lehren und des sittlichen Gehorsams gegen die *lex naturae*. Da aber der Gewinn des Glaubens die Wirkung der kirchlichen Verkündigung des Gottesworts ist und diese, damit ein leistungsfähiger Glaube entstehe, frei von häretischen Irrtümern sein muß, so bedarf es auch einer organisierten Kirche, die für die Reinerhaltung ihrer Lehre aufzukommen und zu sorgen hat. Dieser teleologische Pragmatismus also, den Calixt konsequent durchgeführt hat, ist seiner ganzen Art und Richtung nach utilitaristisch. Die idealistische Auffassung der Reformation aber, die in der Orthodoxie noch als stimmungsmäßiger Hintergrund ihrer freilich teilweise auch schon andersartigen Anschauungen erhalten geblieben ist, hat sich in Calixts teleologischer Theorie von dem Gewinn des Heils und von den dazu notwendigen Leistungen der organisierten Kirche zur Bedeutungslosigkeit verflüchtigt.

Kap. LXX.

Calixts Anschauungen von der Kirche, ihrer normativen Tradition und den Glaubensartikeln.

1. Da Calixt die Lehre von der Kirche den anderen Lehren der Dogmatik nicht gleich stellte, sondern als eine Art von höherm theologischen Wissen den Geistlichen vorbehielt, kommt ihr im Zusammenhang seiner Gedankenbildung eine besondere Bedeutung zu. Zwar tritt diese noch nicht in seinen *Disputationes* hervor, in denen er die Lehre von der Kirche nur unter den ihm damals erst verfügbaren Gesichtspunkten, insbesondere des Gegensatzes der protestantischen zur katholischen Auffassung, behandelt hat. Seitdem er aber in der *Epitome* durch die Entwicklung seiner analytischen Methode den Fortschritt zu jener Auszeichnung der Lehre von der Kirche vollzogen hatte, erscheint das in ihr zur Reinerhaltung der christlichen Lehre berufene geistliche Amt als eine durchaus hierarchische Institution, die vor dem christlichen Laientum eine entschiedene Vorzugsstellung einnimmt. Eine Hinneigung zu dieser Anschauung verrät sich freilich schon in dem Satze der *Disputationes*[1]: *Ecclesiae praelatis fides habenda, quatenus juxta verbum hoc [sc. scripturae] pronuntiant.* Doch war diese Ansicht schon seit Melanchthon nicht mehr neu und galt wenigstens tatsächlich auch in der lutherischen Orthodoxie. Aber wie Melanchthon in seiner späteren Zeit, so ließ auch Calixt die Lehre von der unsichtbaren Kirche in den Hintergrund treten. In den *Disputationes* wird diese ganz kurz abgetan[2]), in der *Epitome* als menschlichen Augen unerkennbar Gott anheimgestellt[3]), um weiterhin überwiegend ignoriert zu werden. Also nur auf ihre sichtbare Erscheinung erstrecken sich Calixts Ausführungen über die Kirche, wenn er auch später gelegentlich wieder auf den Gedanken von der unsichtbaren Kirche Bezug genommen hat[4]).

In Calixts Lehre von der Kirche und ihrer Organisation tritt von vornherein ein bemerkenswerter Unterschied von der orthodoxen Würdigung des kirchlichen Amts hervor. Gerhard hatte dessen Leistungen ausdrücklich nicht als einen *dominatus ac principatus*, sondern als eine διακονία aufgefaßt wissen wollen[5]) und seine Inhaber dazu angehalten, in Demut zu urteilen, daß es ihnen mehr

[1]) P. 295. [2]) P. 278. [3]) Epitome theol. p. 264.
[4]) S. u. S. 397. [5]) L. c. t. 13. p. 20b.

zieme, *ut prosint, quam praesint*[6]). In dieser Auffassung wirkte ebenso wie in der von dem Luthertum aufrechterhaltenen Lehre von den drei kirchlichen Ständen immer noch Luthers Urteil nach, daß vor Gott kein ehrbarer und gemeinnütziger Beruf in der Welt einen höheren Wert habe als jeder andere. Calixt dagegen hat jene Lehre zersetzt durch seine auch wieder teleologisch bestimmte Ansicht[7]), daß die zahlreich verschiedenen Stände, denen die Gläubigen gemäß der göttlichen Vorsehung angehören, teils geistliche, teils irdische oder bürgerliche Zwecke verfolgen. Daraus aber ergab sich ihm wieder die alte katholische Unterscheidung zwischen dem *status ecclesiasticus* und dem *status saecularis*. Jenem liegt die Fürsorge für das, was des Menschen ewiges Heil angeht, und für das Gedeihen und die Ruhe der Kirche ob. Das Laientum dagegen umfaßt die verschiedenen weltlichen Berufsstände.

Wie nun aber unter diesen die Obrigkeit die Herrschaft und Gewalt im Staat hat, so nimmt der geistliche Stand in der Kirche eine ähnliche Stellung ein. Denn wie Bellarmin so faßte auch Calixt Staat und Kirche als gleichartige und in ähnlicher Weise organisierte Gebilde auf[8]). Insofern besteht ein analoges Verhältnis zwischen den Lehrenden und Lernenden in der Kirche und den Gebietenden und Gehorchenden im Staate[9]). Monarch nun ist Christus in dem geistlichen Himmelreich, d. h. in der Kirche, deren Herrscher und Haupt er ist. Daher ist auch er allein dazu befugt, ihr Gesetze zu geben oder die Art und Weise und die Mittel dazu vorzuschreiben, daß sie durch Glauben und Handeln ihr Ziel erreiche. Diese Gesetze sind die Glaubensartikel und die Lehre von den Sakramenten. Ferner gibt und setzt Christus die Diener des Wortes ein, *qui sint loco magistratuum, per quos ceteri regantur et in finem toti societati praepositum dirigantur*. Ja man kann sie auch geradezu als *magistratus in ecclesia* bezeichnen. Wie aber die staatlichen Beamten ihre Gewalt und Autorität von der höchsten weltlichen Majestät empfangen haben und auf Gesetze verpflichtet sind, die sie durch ihre eigne Machtbefugnis weder geben noch abschaffen können, so hängen auch die Inhaber des kirchlichen Amts von Christus und dem Gotteswort ab, das die Glaubensartikel als schlechtweg unabänderliche Gesetze in sich enthält.

[6]) Ibidem p. 23a. [7]) Epitome theol. mor. p. 11.
[8]) Disputationes p. 282. [9]) Epitome theol. p. 266ss.

Haben so zwar die kirchlichen ebenso wie die staatlichen Beamten nur eine sekundäre Autorität, so besteht ihre nächste Berufsaufgabe darin, aus dem Wort Gottes seinen Willen zu verkündigen und gemäß ihrer Einsetzung durch Christus die Sakramente zu verwalten. Dazu aber kommt noch eine weitere Obliegenheit[10]). Wort und Sakramente nämlich erzeugen und befestigen den Glauben. Werden sie jedoch vernachlässigt oder werden Sünden gepflegt, so wird der Glaube zerstört. Um dieser Gefahr zu begegnen, haben die Geistlichen auch das Leben und die Sitten ihrer Hörer zu beaufsichtigen, daß sie sich keinen Sünden wider das Gewissen hingeben und nicht nur sich selbst nicht verderben, sondern durch Verführung anderer auch die Kirche nicht schädigen. Diese Fürsorge nun erweitert sich ferner zur Abwehr der den Bestand der Kirche überhaupt bedrohenden Verderbnisse[11]). Als deren äußern Urhebern ist dem Teufel und den Tyrannen, zu denen zur Zeit vor allem die *grassatores pontificii* gehören, Widerstand zu leisten. Innere Gründe aber für die Zerstörung der Kirche sind, ohne scharf von einander getrennt werden zu können, teils unsittliche Lebensführung, teils irrige Lehre. Denn zur Abweichung von der Wahrheit treibt der Satan solche, die durch schwere Sünden den heiligen Geist verloren haben. Im Urteil aber über die unbedingte Verwerflichkeit und Schädlichkeit der formalen Häresie teilte Calixt durchaus die aus dem Katholizismus überkommenen strengen Anschauungen der protestantischen Orthodoxie[12]).

Unter den Gegenmitteln, die die Kirche zur Bekämpfung der Häresien aufbietet, hielt[13]) Calixt für besonders notwendig und leistungsfähig die Abhaltung von Synoden. Diese charakterisiert er als Versammlungen von Männern, die in der heiligen Schrift geübt seien. Auch sie zwar haben nicht die Vollmacht eine neue Lehre oder neue Glaubensartikel aufzustellen, sondern nur zu erklären, daß irgend eine Lehre in der heiligen Schrift enthalten sei oder aus dieser richtig abgeleitet werde und daß die Gegenlehre, wenn sie gegen die Fundamente des Glaubens verstößt, mit dem Worte Gottes nicht übereinstimme, also eine verdamm-

---

[10]) P. 274. [11]) P. 281 s.

[12]) De visibili ecclesiastica monarchia. Helmestadii 1643. c. 42. Responsum maledicis theologorum Moguntinorum vindiciis oppositum. Helmestadii. 1644. c. 86. De tolerantia Reformatorum circa quaestiones controversas. Helmestadii 1658 c. 8. [13]) Epit. theol. p. 291 ss.

liche Häresie und ihre hartnäckigen Anhänger verflucht seien. Die Wahrheit nämlich kann aus der heiligen Schrift leichter von vielen — und zwar von den gelehrtesten — als von wenigen ermittelt werden. Aber auch die Irrenden können so mit größerer Autorität entweder überführt und zum Nachgeben bewogen oder öffentlich für Häretiker, deren Lehre zu verabscheuen und deren Gemeinschaft zu fliehen sei, erklärt werden. Alle solche Maßregeln haben in der Kirche mehr Gewicht, wenn sie von vielen, als wenn sie von wenigen ausgehen. Da für die Konzilien selbst aber die heilige Schrift Gesetz oder Norm ist, so muß auf ihnen auch jeder, der sie versteht und richtig auslegen gelernt hat, seine Ansicht sagen dürfen. Dieses Recht also soll nicht etwa auf Bischöfe und Prälaten beschränkt, und nicht sollen allein deren Stimmen gezählt werden. Denn auch ihnen steht nicht ein Recht zur Gesetzgebung zu, sondern nur Überlegungen und Erklärungen darüber, was mit den von Christus erlassenen Gesetzen übereinstimme. Solche Feststellungen aber können ebenso gut von einem Presbyter wie von einem Bischof und besser von einem Gelehrten als von einem Ungebildeten gemacht werden.

So gipfelt nach Calixts Theorie die Leitung der Kirche in einer doch immer nur nach dem lediglich äußerlichen Prinzip der Majorität entscheidenden synodalen Spitze. In seinen Disputationen zwar hatte er den Katholiken zugestanden[14]), die Monarchie möchte an sich wohl die beste Staatsform sein, aber unter Berufung auf Joh. 18, 36; Mt. 20, 25 deren Übertragung vom Staat auf die Kirche als eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος abgelehnt und für diese die Notwendigkeit vielmehr einer aristokratischen als einer monarchischen Verfassung aus der heiligen Schrift zu begründen gesucht. Mehrere Jahrzehnte später kam er auf dieselbe Frage in einer besondern Schrift wieder zurück. In dieser stellte er von dem Staat und von der Kirche fest[15]), *quod utraque sit congregatio, corpus et societas quaedam, et quidem apta nata regi et gubernari, imo quam necesse sit regi et gubernari.* Gleichwohl folgt hieraus nicht auch die Notwendigkeit einer monarchischen Leitung der Kirche. Zwar wäre, wenn dies nicht die menschliche Schwäche und Verderbnis verhinderte, die Monarchie die beste Form auch eines kirchlichen Regiments. Dem Ideal eines Monarchen der Kirche aber genügen nur Gott und unser unsterblicher Hoherpriester Christus. Dieser ist jedoch als

[14]) P. 314 s. [15]) De visibili ecclesiastica monarchia c. 14 ss.

Monarch seiner Kirche nicht sichtbar. Er regiert auch sein Reich vornehmlich auf unsichtbare Weise. Ebenso sind dessen echte Bürger, die wahren Gläubigen und Erwählten, als solche unsichtbar. Sieht man indessen davon ab und blickt nur auf das äußere und sichtbare Kirchenregiment, so wird dies besser einer Mehrheit, als nur einem Einzigen anvertraut. Denn wo es viele hervorragende Männer gibt und wo es darauf ankommt, die gesamte Herrschaft nicht gewaltsam mit Waffen und Krieg, sondern mit sanftem und klugem Rat in Stille und Ruhe zu führen, da ergibt sich aus der Natur der Sache auch nach dem Urteil der Politiker der unverkennbare Vorzug eines aristokratischen vor dem monarchischen Regiment. Besonders trifft das auf die Kirche zu. Diese aber hat auch Christus selbst nicht monarchisch, sondern aristokratisch geleitet wissen wollen[16]). Ferner hat die ganze alte Kirche insbesondere die Entscheidung der dogmatischen Streitfragen nicht einem Einzelnen, sondern den zu einem Konzil versammelten Optimaten in der Kirche anvertraut[17]). Als solche aber zieht Calixt nun gar nicht mehr auch Bischöfe und Presbyter, sondern nur noch die *doctores ecclesiae* in Betracht[18]). Nach seiner Ansicht also gebührt einer Aristokratie von gelehrten Theologen die oberste Leitung der Kirche.

Auch die orthodoxen Lutheraner verschlossen sich theoretisch nicht der Einsicht, daß rechtmäßige Konzilien für die Kirche nützlich seien, und Gerhard hebt wie Calixt ihre Bedeutung zur Überwindung von Häresie hervor. Gleichwohl hält[19]) er sie nicht für unbedingt notwendig und will es sich nicht nehmen lassen, auch schon vor ihren Entscheidungen über Wahrheit und Irrtum in der Lehre aus der heiligen Schrift selbständig zu urteilen. Allgemeine Regeln jedoch über die Abhaltung von christlichen Synoden gibt Gerhard nicht in dogmatischer Absicht, sondern nur in der Form einer Kritik des tridentinischen Konzils[20]). Vor allem aber standen ihm die praktischen Schwierigkeiten einer christlichen Synode im protestantischen Sinne zu deutlich vor Augen, als daß auch er sich in Phantasien und Theorien über die segensreichen Leistungen abstrakt möglicher Konzilien hingegeben hätte, wie Calixt damit begann und wie sich nach dessen Vorgang auch spätere orthodoxe Lutheraner darin ergingen.

[16]) Ibidem c. 18ss. [17]) C. 42. [18]) C. 27. 48.
[19]) L. c. t. 13 p. 94a. [20]) Ibidem t. 14 p. 61ss.

Calixt dagegen scheint, als er zuerst 1619 für die Veranstaltung von Synoden eintrat, deren Abhaltung für sehr wohl ausführbar gehalten und als erstrebenswertes Ziel im Auge gehabt zu haben. Allerdings konnte man sich in Norddeutschland damals noch solchen Hoffnungen hingeben, als der große Krieg nur erst auf Böhmen beschränkt war. Hatten doch auch die Reformierten zu derselben Zeit ihr großes Dortrechter Konzil tatsächlich versammelt und durchgeführt. Bald aber machte die immer größere Ausdehnung des Dreißigjährigen Krieges die Nachahmung dieses Beispiels jedenfalls in Deutschland immer mehr unmöglich. Dennoch hielt Calixt seine Schätzung der Konzilien theoretisch aufrecht. Aber sie projizierte sich ihm jetzt nicht mehr in die Zukunft, sondern in die Vergangenheit der christlichen Kirche. Denn in deren Altertum fand er nun sein Ideal nicht nur wieder, sondern sah es in einer Vollkommenheit verwirklicht, die ihm weiterhin dauernd als schlechtweg vorbildlich und maßgeblich galt.

2. Die aufs höchste gesteigerte Schätzung des kirchlichen Altertums und die enge Bindung an dessen Dogmatik, die für Calixts gesamte spätere Theologie und für seine synkretistischen Bestrebungen grundlegend geworden ist, hat sich erst gegen Ende des auf seine *Epitome theologiae* folgenden Jahrzehnts herausgebildet. Fragt[21]) man, wodurch Calixt in diese grundsätzlich traditionalistische Gedankenrichtung hineingeführt worden ist, so scheint mir am nächsten die Annahme zu liegen, daß er sich dem Einfluß des 1617 bis 1622 in drei Teilen veröffentlichten Werks von Dominis *de republica ecclesiastica* mit bereitwilligster Empfänglichkeit erschlossen und sich aus ihm die nun auch von ihm selbst vertretenen Gesichtspunkte und Anschauungen mit

[21]) K. Müller II. 2, 584 und E. Seeberg, Gottfried Arnold, die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit (1923) S. 475 Anm. 1, nehmen an, daß Calixt von Casaubonus, mit dem er sich 1612 in England persönlich berührt hatte, die ganze Richtung (bezw. die entscheidenden Gedanken) seines Lebens empfangen habe. Mir erscheint diese Vermutung deshalb nicht als annehmbar, weil Calixt seinen Traditionalismus erst gegen Ende der zwanziger Jahre des 17. Jahrhunderts zu vertreten begonnen hat. Überhaupt aber legt Seeberg großes Gewicht auf Calixts Zusammenhang mit dem Humanismus gerade auch in der Ausbildung seines Traditionalismus (S. 481ff.). Diese Auffassung schließt sich mit der meinigen nicht notwendig aus, da ja auch Cassander humanistisch beeinflußt gewesen war.

starker Überzeugung angeeignet hat. Durch Dominis aber wird er auf dessen gleichgesinnten Vorgänger Cassander hingewiesen worden sein. Auf beide nämlich berief er sich nun wiederholt mit weitgehender Zustimmung und ergriff es als eigne Lebensaufgabe, die von ihnen verfolgten Bestrebungen in seinem Wirkungskreise fortzusetzen und dafür nach Kräften zu werben. Vor allem durch sein klerikales Kirchenideal und durch seine gesetzliche Auffassung des Glaubens und der Glaubensartikel war er wie kein anderer älterer und gleichzeitiger Lutheraner in hervorragender Weise dazu disponiert, diese Einflüsse eines liberaleren Katholizismus, der auf eine Einigung mit dem kirchlichen Protestantismus ausging, mit ganzer Seele in sich aufzunehmen. So fand die unter katholischen Voraussetzungen und in katholischem Stile ausgeprägte Irenik jener beiden Theologen in Calixts Synkretismus ein stark gesteigertes und weithin vernehmbares Echo. Er selbst aber wurde nun erst zum Romantiker des kirchlichen Altertums, indem er darauf ausging, die Kirche auf das dogmatische Niveau einer seit mehr als einem Jahrtausend abgelaufenen Kulturepoche von rund fünf Jahrhunderten zurückzuschrauben, um auf dieser vermeintlich unüberbietbaren theologischen Basis einer künftigen Verständigung der streitenden Konfessionen vorzuarbeiten.

Und doch fehlte, wie schon einmal hervorgehoben worden ist[22]), diesem in seiner ganzen Art katholisierenden Standpunkt nicht jeder Zusammenhang mit einer auch im Protestantismus vertretenen Tradition. Melanchthon hatte in den letzten beiden Jahrzehnten seines Lebens ganz ähnliche Anschauungen über die Normativität der altkirchlichen Dogmatik mit zunehmender Einseitigkeit vertreten. Ferner hatte Flacius in seinem *Catalogus testium veritatis*, wenn auch in freierer Anlehnung an das kirchliche Altertum, dessen gewichtiges Zeugnis für das Recht des Protestantismus gegen den später immer verderblicher entstellten Katholizismus aufgeboten. Aber auch Gerhard hat die Kirche der ersten fünf Jahrhunderte als die wahre Kirche anerkannt[23]), die die apostolische Lehre aufrecht erhalten habe. Nur nahm er denselben Ruhm zugleich für die lutherische Kirche seit der Reformation bis auf seine eigne Zeit in Anspruch[24]). Andererseits freilich verschloß er sich nicht der Einsicht, daß doch auch schon während der ersten fünf Jahrhunderte eine Beimischung menschlicher

[22]) S. o. S. 368. [23]) L. c. t. 11 p. 325b. [24]) Ib. p. 212bs.

Traditionen und Meinungen zur apostolischen Lehre begonnen habe, und belegte dieses Urteil durch patristische und spätere Zeugnisse. Calixt jedoch ignorierte solche Züge der altkirchlichen Lehrentwicklung, die bei schärferem Aufmerken auch ihm nicht hätten entgehen können. Indem er jedoch das kirchliche Altertum kritiklos idealisierte, sah er an dessen Dogmatik vor allem nur das, worin er sie als normativ und vorbildlich hinstellen konnte, nicht aber auch anderes, wodurch auch er zu einer Revision ihrer Ergebnisse hätte herausgefordert werden können.

Calixt hat seine Auffassung von der Bedeutung der christlichen Kirche der ersten fünf Jahrhunderte zuerst 1628 in seinem *Apparatus theologicus* vorgetragen. Hier gibt er eine Übersicht[25]) über den *progressus studiorum* in der Kirche und findet zunächst deren erstes *saeculum* dadurch ausgezeichnet, daß aus ihm keine anderen als die kanonischen Schriften des Neuen Testaments erhalten geblieben seien. So aber sieht er diese durch die göttliche Vorsehung „nobilitiert", die der Gefahr habe vorbeugen wollen, daß andere damals geschriebene Bücher wegen ihrer zeitlichen Nähe mit den apostolischen vermengt werden könnten. Doch auch in den nächsten Jahrhunderten hat sie in der Richtung gewaltet, daß von der zahlreichen Literatur, die damals von fleißigen und eifrigen Lehrern geschaffen wurde, nur die besten Werke die Unbill der Zeit überdauert haben, während andere, die man ohne Nachteil entbehren kann, untergegangen sind. Die volle Manneskraft der Kirche und ihrer Lehre aber wurde im 4. und 5. Jahrhundert erreicht[26]). Darauf jedoch ist sie immer greisenhafter geworden und allmählich ganz erschlafft, bis die Reformation wieder auf ihre mustergültigen Anfänge zurückgegriffen hat.

Auch in dieser geschichtsphilosophischen Theorie bleibt der Vorzug der heiligen Schrift vor aller spätern christlichen Literatur vorweg anerkannt. Sie allein gilt Calixt nach wie vor als primär normativ. Insofern also stehen ihr die Leistungen der auf die Entstehung der neutestamentlichen Bücher folgenden vier Jahrhunderte nicht gleich. Doch haben bereits in dieser Zeit die kirchlichen Lehrer die Aufgabe in unüberbietbarer Weise gelöst, aus der heiligen Schrift die heilsnotwendigen Dogmen zu erheben. Daher ist denn auch der Beweis für deren Wahrheit in erster Linie aus der Schrift, dann aber auch durch die legitime

[25]) Apparatus p. 112 ss.; cf. De autoritate antiquitatis ecclesiasticae (1639) Helmest. 1658 p. 73. [26]) Ibidem p. 125.

Tradition oder das Zeugnis des verehrungswürdigen Altertums und den Konsensus der alten unfraglich orthodoxen Kirche und ihrer Lehrer zu führen[27]).

Eingehender entwickelt und begründet hat Calixt dieselbe Lehre vom christlichen Altertum 1629 in dem *Prooemium* seiner Ausgabe von Augustins Schrift *de doctrina christiana* und des *Commonitorium* von Vincentius von Lerinum. Vor allem eignete er sich dessen Lehre von der Tradition der katholischen Kirche gerade auch darin an, daß Vincentius sie der heiligen Schrift unterordne[28]). In der Anwendung freilich der berühmten Formel: *teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*, bedurfte zu Calixts Zeit das *semper* einer extensiven Einschränkung, um nicht etwas ganz anderes zu besagen, als was zu der von ihm beabsichtigten Auszeichnung doch nur des kirchlichen Altertums paßte. Calixt aber behauptete[29]) höchst unbefangen, daß das *semper* sich nur auf die nächsten dem apostolischen Zeitalter folgenden Jahrhunderte beziehen könne. Und nun ergaben sich ihm ganz von selbst die Regeln: Wenn man in den Fragen nach den Glaubensartikeln und den zum Heile notwendigen Dingen von dem Konsensus der ersten Jahrhunderte verlassen ist, so nützt es sehr wenig, spätere Zeugnisse beizubringen, durch die in jener Sache ja doch nichts neues erhärtet werden kann. Hat man dagegen die ersten Jahrhunderte auf seiner Seite, so kann man die Stimmen der späteren ohne Schaden entbehren. Bringt man aber auch deren bei, so kann ein solcher Beweis nur das Maß des Notwendigen übersteigen. Mit diesen Anschauungen nun verband Calixt auch wieder wie Melanchthon Tertullians Gedanken von der *praescriptio haereticorum*[30]) und erklärte zusammenfassend, daß, wenn man nur mit der Lehre der auf die Apostelzeit folgenden vier Jahrhunderte übereinstimme, man vermöge der *praescriptio antiquitatis* bereits den Sieg errungen habe. Um jedoch die Grenzen der legitimen alten Tradition nicht allzu eng, sondern möglichst weit zu ziehen, setzte Calixt für diese die runde Zahl von 500 Jahren seit dem Beginn der christlichen Zeitrechnung fest[31]). Wenn man deswegen seine Theorie als die Lehre von dem *consensus quinquesaecularis* zu bezeichnen pflegt, so rührt dieser Ausdruck doch weder von ihm selbst noch von einem seiner Anhänger her. Vielmehr hat ihn, wie Calixt

[27]) P. 169. [28]) Prooemium p. 30. [29]) Ibidem p. 42.
[30]) P. 33. [31]) P. 43.

einmal bemerkt[32]), sein Gegner Dorsche in Straßburg aufgebracht. Der jüngere Calixt aber rügt[33]) ihn einmal geradezu als ein von übelwollenden Kritikern ersonnenes läppisches Wortgebilde.

Vorbehalten also bleibt die grundlegende Autorität der heiligen Schrift, besonders des Neuen Testaments, das nicht allein das Fundament des Glaubens, sondern auch die Quelle des wahren und legitimen christlichen Altertums sei[34]). Unter dieser Voraussetzung aber fließt die verbindliche Tradition der Kirche in zwei Strömen weiter[35]). Der eine stellt sich dar in den Symbolen, Bekenntnissen und Erklärungen vor allem der allgemeinen Konzilien. Den andern bildet die Übereinstimmung der altchristlichen Lehrer und Schriftsteller. Dieser gleitet in zusammenhängendem Flusse dahin, während jener manchmal auszusetzen und unterbrochen zu sein scheint. Dennoch hat auch er niemals versagt, da die Kirche fast von Anfang an das apostolische Symbol besaß. Der Konsensus aber der zahlreichen großen Lehrer der alten Kirche ergibt sich aus der Vergleichung ihrer Schriften und läßt den katholischen Glauben der Kirche mit einer solchen Gewißheit offenbar werden, wie sie in menschlichen Dingen nach einigen Jahrhunderten nur irgend noch möglich ist[36]). So konnte die alte Kirche statt der Glaubensartikel überhaupt keine falschen Lehren hegen und auf die Nachwelt fortpflanzen oder in den Fundamenten der Religion irren. Indem sich Calixt zu dieser Ansicht mit vollster Überzeugung bekannte, erklärte[37]) er, sie stehe ihm ebenso sicher fest, wie er der heiligen Schrift und den göttlichen Verheißungen zustimme. Auf diesem Gebiete gebe es eben keine größere als diese moralische Gewißheit.

3. Weiterhin hat Calixt seine Lehre vom kirchlichen Altertum teils noch verallgemeinert, teils gewisse überaus bemerkenswerte Konsequenzen aus ihr gezogen. Als allgemeines Merkmal nämlich für die Wahrheit irgend einer Religion bestimmte[38]) er, daß sie nicht neu sein dürfe, und griff zugleich auf den patri-

[32]) Appendix ad diss. de mysterio s. trinitatis. Helmest. 1650 c. 11.

[33]) Fr. Ulr. Calixtus, De universalis primaevae ecclesiae autoritate. Acc. ad G. Calixti diss. de veritate unicae religionis christianae. Helmest. 1658. p. 102: Nihil itaque moramur eos, qui ut venerandi priscae ecclesiae consensus vim enervent, in opprobrium aliorum, qui magni faciunt et tuentur, ineptum quinquesaecularium vocabulum commenti sunt.

[34]) Prooemium p. 36. [35]) Ib. p. 47s. [36]) P. 41. [37]) P. 42.

[38]) De veritate unicae religionis christianae (1633). Helmest. 1658 p. 23.

stischen Altersbeweis für die Wahrheit der mosaischen und mittelbar der christlichen Religion zurück. Andererseits unterstellte er den Urhebern und Beschützern der Reformation als ihren eigentlichen und einzigen Zweck die Aufgabe, zu der er sich selbst bekannte[39]), die Kirche zu ihrer ursprünglichen Gestalt und Reinheit zurückzuführen[40]). So aber beurteilte[41]) er auch ganz konsequent die Abfassung der Augsburgischen Konfession dahin, daß sie an sich entbehrlich gewesen und nur durch äußere Umstände notwendig geworden sei. Einmal nämlich sei es in den Kirchen, die die Reformation annahmen, damals gerade außer Übung gewesen, aus dem gemeinsamen Konsensus der Kirche die Hauptstücke des Glaubens und der Religion festzustellen und in einem feierlichen Bekenntnis öffentlich zu vertreten. Ferner seien die damaligen Protestanten nur einem kaiserlichen Befehl nachgekommen, als sie ihre Konfession mit eignen Worten lateinisch und deutsch verfaßten und dem Reichstag zu Augsburg vorlegten. Dabei aber hätten sie sogar einen solchen Eifer entwickelt, daß sie ihr Bekenntnis in viele Artikel zerlegten und nicht einmal alle Neuerungen übergingen, die man in den letzten Jahrhunderten aus eitler Wißbegierde in den Schulen zu treiben begonnen habe. Sie hätten sich jedoch weit kürzer fassen können, wenn sie einfach nur erklärt hätten, ihr Bekenntnis über die Lehre des Glaubens seien das apostolische, das nicaenische und das konstantinopolitanische Symbol, die ephesinischen Artikel, die chalcedonensische Formel und was sonst die gesamte alte Kirche in einmütiger Übereinstimmung bekannt habe. Habe doch Luther überhaupt keine neue Religion auf die Welt gebracht, ja dies auch weder gekonnt noch gedurft[42]). Vielmehr blieb die christliche Religion in ihrer Substanz dasselbe, was sie schon früher gewesen war. Und bemüht haben sich die Reformatoren nur um die Abschaffung von Aberglauben, Verderbnis, Irrtum und Mißbräuchen in der Kirche.

Nach demselben Schema beurteilte Calixt auch den nach-

[39]) Prooemium p. 50: Ecclesiam eliminatis corruptelis et superstitionibus χθὲς καὶ πρώην invectis ad primaevam faciem reformari cupimus.

[40]) De autoritate antiquitatis ecclesiasticae p. 82: Nec alium unquam scopum sibi propositum habuerunt reformationis, qualem majores nostri amplexi sunt, autores et patroni, nisi ut abolitis corruptelis, quas sequioribus saeculis sive superstitio sive avaritia sive ambitio invexerant, omnia, quam fieri posset, ad primaevam ecclesiae faciem et integritatem restituerentur.

[41]) Digressio de arte nova. Acc. ad ep. theol. mor. p. 364 s. [42]) Ibidem p. 385.

reformatorischen Protestantismus. Nach seiner Ansicht[43]) berühren die Fragen, um die seit Luthers Zeit gestritten worden ist, entweder direkt und nahe die Glaubensartikel und die Fundamente des Heils. Dann sind sie zureichend entschieden und entwickelt in den altkirchlichen Symbolen und Konzilsbeschlüssen. Oder sie sind nur *appendices quaedam et quaestiones annatae.* In diesem Falle bedürfen sie keiner genaueren Entscheidung; sondern, soweit sie überhaupt von Wert sind, mögen die Gelehrten darüber unter einander verhandeln und zusehen, ob sich über sie irgend eine Gewißheit finden läßt. Nutzlose und müßige Fragen der Neugier dagegen soll man lieber durch beharrliches Schweigen unterdrücken, als um sie streiten. Daß aber, was der himmlische Vater und sein eingeborener Sohn, unser Herr und Erlöser, niemals als zum Glauben und zum Heil notwendig vorgeschrieben haben, bei Strafe des Heilsverlustes und der ewigen Verdammnis geglaubt werden müsse, das könne weder der römische Papst mit seinen Kardinälen oder eine Hand voll unterwürfiger Bischöfe in Trient noch irgend welche Urheber von symbolischen Büchern verfügen. Mit diesem verächtlichen Seitenhieb auf die Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche hat Calixt freilich nicht auch die Augsburgische Konfession treffen wollen. Denn er unterscheidet die Lutheraner in solche, die dieser *simpliciter* anhängen, und in die, welche ihr noch einige andere Dogmen, besonders das von der Ubiquität, hinzugefügt haben. Und er dankt Gott, daß er in einer Kirche geboren und erzogen worden sei, die diese Lehre niemals angenommen, und an einer Akademie lebe, die sie niemals gebilligt habe.

Calixts Urteile über die Reformation beweisen, daß er für deren Eigenart weder mehr ein kongeniales religiöses noch auch nur ein einfühlendes dogmenhistorisches Verständnis gehabt hat. Das war die Folge seines vor allem an der Theorie des Lerinensers gebildeten grundsätzlichen Traditionalismus. Mit Vincentius nämlich meinte[44]) er, außer der heiligen Schrift sei auch Tradition der Kirche notwendig, weil jene nicht von allen in derselben Weise ausgelegt werde. Zur Abwehr ihrer häretischen Auslegung bedürfe es daher eines sichern Schutzes, den eben nur die kirchliche Überlieferung gewähre. Diese Anschauung unterschei-

[43]) Ad Ernestum Landgravium. Hassiae responsum. Helmest. 1651 p. 13.

[44]) De autoritate antiquitatis ecclesiasticae p. 64 s. Cf. Prooemium p. 30 ss.

det sich von dem Traditionsbegriff des tridentinischen Katholizismus nicht prinzipiell, sondern teils nur quantitativ durch die Beschränkung der legitimen Überlieferung auf das kirchliche Altertum, teils durch die für einen Protestanten unumgängliche Ablehnung der ungeschriebenen Tradition der römischen Kirche. Andererseits genügte auch nur jene eingeschränkte Übereinstimmung mit der katholischen Auffassung dazu, daß Calixt in ihrer Konsequenz die von den Orthodoxen grundsätzlich doch immer noch verfolgte dogmatische Aufgabe kurzer Hand aufhob[45]), aus der heiligen Schrift durch selbständige theologische Arbeit die Glaubensartikel immer wieder zu erheben. Trotz ihrer materialen Gebundenheit nämlich an die in ihren Kirchen geltenden Bekenntnisschriften hielten jene dauernd an dem von der Reformation aufgestellten und ursprünglich auch von Calixt anerkannten[46]) Programm fest, daß jeder Theologe sich durch eignes Studium der heiligen Schrift seine Überzeugung von der Wahrheit ihres Dogmengehalts zu bilden habe. Und indem die Konkordienformel die kirchlichen Bekenntnisse überhaupt nur als Zeugnisse dafür, wie jederzeit die heilige Schrift von den damals Lebenden verstanden und ausgelegt worden sei, gelten lassen wollte, behielt sie wenigstens theoretisch die Möglichkeit vor, daß spätere Theologen aus ihrem Schriftstudium zutreffendere Erkenntnisse gewinnen könnten, als wie sie von früheren erreicht worden waren. Vollends hatte Luther die Ansichten der Kirchenväter nur soweit gebilligt und für maßgeblich gehalten, als sie sich mit der heiligen Schrift, sowie er sie verstand, im Einklang befanden.

Calixt dagegen band umgekehrt, wie freilich auch schon Melanchthon in seiner spätern Zeit, das dogmatische Verständnis der heiligen Schrift unbedingt an die Lehre des kirchlichen Altertums. Damit aber wird die dogmatische Arbeit an den wichtigsten Fragen der christlichen Religion auf das Niveau einer nur noch statistischen und antiquarischen Leistung herabgedrückt. Mag man sich nach Ablauf der ersten fünf Jahrhunderte, wie dies doch vor allem von den Reformatoren gilt, um ein tieferes religiöses Verständnis des Gedankengehalts der heiligen Schrift auch noch so

---

[45]) De autoritate antiquitatis eccl. p. 67: Neque enim fides catholica tale quidpiam est aut credi debet, quod post multa saecula hic et ille ex scripturis eruerit, nedum quod adhuc ex iis eruendum primum sit, sed est doctrina, quae cum scriptura, imo ecclesia ipsa coepit et in orbem universum propagatum fuit. [46]) S. o. S. 374f.

erfolgreich bemüht haben, man unterliegt darum doch, soweit man sich von jener Norm entfernt, der *praescriptio antiquitatis*. Nur in den nicht heilsnotwendigen Schul- und Streitfragen soll sich die akademische Theologie noch den Luxus selbständiger Arbeit und eigner Ansichten leisten dürfen. Alle dogmatisch wichtigen Fragen dagegen sind schon seit länger als einem Jahrtausend endgültig entschieden. Daher hat nach Calixts Auffassung auch die Reformation nichts positiv neues hervorgebracht, sondern die Kirche und ihre Lehre nur auf den unüberbietbaren Standpunkt des kirchlichen Altertums zurückgeführt. Dann aber kann auch die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung entweder nur als ein Adiaphoron erscheinen oder sie muß bereits in der altkirchlichen Dogmatik mit umfaßt gedacht werden. Und dies war allerdings Calixts Ansicht, für die er jedoch nur spärliche Zeugnisse, und zwar vorwiegend aus sehr viel späteren Quellen, vorzubringen vermocht hat. Insofern nämlich verwies[47]) er wiederholt ähnlich wie Scioppius[48]) auf gelegentliche Äußerungen in der katholischen Literatur, in denen die Gläubigen, namentlich angesichts des Todes, dazu angehalten werden, ihr Vertrauen nicht auf ihre eignen Werke, sondern allein auf ihren Erlöser Jesus Christus zu setzen.

4. Als die kirchlichen Symbole und Konzilsbeschlüsse, in denen die maßgebliche dogmatische Tradition der alten Kirche offiziell zusammengefaßt sei, machte Calixt zunächst das apostolische Symbol und die Entscheidungen der vier ersten ökumenischen Synoden ausdrücklich namhaft[49]). Später vervollständigte er diese Liste, indem er ihr das athanasianische Symbol, die Beschlüsse der fünften und der sechsten ökumenischen Synode gegen die Reste der Nestorianer und der Eutychianer, des Konzils von Mileve (416) gegen den Pelagianismus und des von Orange (529) gegen den Semipelagianismus hinzufügte und eine Sammlung aller dieser Glaubens- und Lehrformeln 1649 heraus gab. Doch erklärte[50]) er, daß die Dogmen, die für die *fides salvifica* grundlegend seien, im Verlauf der Zeiten durch die späteren Zusätze weder vermehrt worden noch gewachsen seien. Vielmehr waren sie schon von Anfang an im apostolischen Symbol vollständig und

[47]) Digressio de arte nova. p. 368ss. Scripta facientia ad colloquium Thorunii indictum. Helmest. 1655 c. 34ss.

[48]) Vgl. o. S. 248.

[49]) Digressio de arte nova p. 364s.

[50]) Responsum maledicis c. 90.

deutlich ausgesprochen. In jenen Synodalentscheidungen sind sie dagegen nur gegen die verderbliche Verschlagenheit der verschiedenen Häresien behauptet und bestätigt worden[51]). So enthalten die altkirchlichen Konzilsbeschlüsse nicht nur das, was man glauben muß und ohne dessen Kenntnis man nicht selig werden kann, sondern sie schreiben auch denen, die sie zu lehren haben, eine ὑποτύπωσις ὑγιαινόντων λόγων vor[52]). Auf diese Würdigung der alten Bekenntnisse folgt eine Aufzählung der wichtigsten Häresien, die die allgemeine Kirche einmütig verworfen und verdammt hat. Allen andern Christen dagegen, deren Glaube mit jenen Lehrnormen übereinstimmt, erklärt Calixt sich in der Einheit des Geistes und der Gesinnung verbunden zu fühlen. Mit dem Lerinenser aber hebt er anerkennend hervor[53]), daß die alten Konzilien, besonders das ephesinische, sich beharrlich auf die Aussprüche der alten Väter gestützt und ihnen alles, was sie selbst kundgaben, entnommen haben.

Da nun die zur Abwehr der Häresien aufgestellten altkirchlichen Symbole und Bekenntnisse nur formal vollständiger und genauer als das Apostolikum sind, so müssen mit ihnen allerdings die kirchlichen Lehrer bekannt und vertraut sein. Die Laien aber brauchen sie nicht auch zu kennen und haben sich allein an die Taufformel zu halten[54]). Denn da die Kirche lange Zeit jene Symbole hat entbehren müssen, so können sie auch nicht *simpliciter et absolute* notwendig sein[55]). Wohl aber ist dies das Apostolikum. Zwar rührt dessen Wortlaut nicht von den Aposteln selbst her, da sonst kein Grund ersichtlich wäre, weshalb es nicht für einen Teil der heiligen Schrift zu halten sei[56]). Apostolisch aber heißt es, weil es die Summe der ganzen heiligen Schrift enthält und nicht aus anderen Worten besteht, als deren sich auch die Apostel und die Evangelisten bedient haben[57]). Jedenfalls

---

[51]) Admonitio ad lectorem. Acc. ad Augustini de doctrina christiana librorum IV et Vincentii Lerinensis commonitorii editionem. p. 279.

[52]) Sanctae catholicae et apostolicae ecclesiae symbola et confessiones. Rec. G. Calixtus. Helmest. 1649 fol. A v.

[53]) Digressio de arte nova p. 198.

[54]) Admonitio p. 283. De autoritate ant. eccl. p. 85. Resp. mal. c. 71. 87.

[55]) De autoritate ant. eccl. p. 91.

[56]) Admonitio p. 279. De autoritate sacrae scripturae (1648). Helmest. 1654 p. 43. Ebenso hielt Calixt das Athanasianum nur für eine Arbeit von Schülern des Athanasius. Cf. Adm. p. 279.

[57]) Resp. mal. c. 35.

genügt es zum Heil; denn es bringt alle *credenda* zum Ausdruck, deren Nichtwissen davon ausschließen würde[58]).

Mit dieser Auszeichnung des Apostolikums, in der Calixt, ohne, wie es scheint, durch Melanchthons Schriften direkt beeinflußt zu sein, doch wesentlich wieder auf dessen gleichartige Auffassung hinauskam, war für ihn auch die zu seiner Zeit so lebhaft erörterte Frage nach den fundamentalen Glaubensartikeln auf die einfachste Weise erledigt. Als heilsnotwendig galten ihm eben allein die im apostolischen Symbol zusammengefaßten Dogmen. Daher forderte[59]) er denn auch von allen Christen eine unbedingte *fides explicita* an sie. Dagegen die katholische Lehre von der *fides implicita* hat er sowohl in ihrer strengen wie in ihrer weitherzigern Ausprägung einer scharfen und eindringenden Kritik unterzogen[60]).

Calixts Ansicht von den heilsnotwendigen Dogmen war also im Prinzip völlig eindeutig bestimmt. Daß er so aber das im orthodoxen Luthertum vorwaltende Bestreben, die fundamentalen Glaubensartikel in verschiedene Gruppen von größerer oder geringerer Wissensnotwendigkeit einzuteilen, nicht unmittelbar auch verfolgte[61]), erklärt sich aus der unbefangeneren Haltung zu der Inspirationslehre, zu der er sich mehr und mehr hindurchfand. Daß die heilige Schrift inspiriert sei, behauptete er zwar, wie schon in seinen älteren Schriften[62]), so auch noch in späteren Jahren, wenn er erklärte[63]): *Tota scriptura est divinitus inspirata.* Was er damit meinte, bringt er zunächst auch wieder ganz orthodox zum Ausdruck, indem er behauptet, die Verfasser der heiligen Schrift hätten nichts geschrieben, als was Gott sie habe schreiben lassen wollen, ja ihnen inspiriert und gewissermaßen in die Feder diktiert habe. Doch schränkt er diese Aussage sofort schon in den folgenden Worten erheblich ein: *vel certe ita moderatus est, ne quidquam scriberetur, nisi quod esset ex re, vero et decoro.* In dieser die orthodoxe Lehre wesentlich abschwächenden Auffassung ist Calixt anscheinend dem Jesuiten Suarez gefolgt, dessen einschlägige Äußerung hierüber er beifällig wiedergibt[64]).

---

[58]) Ibidem c. 56. 73. 112.

[59]) Epitome theol. mor. p. 74. De veritate unicae rel. christ. p. 31. Resp. mal. c. 32. [60]) Vgl. Hoffmann Bd. 3 S. 149ff. 155.

[61]) Wie weit allerdings auch er unter andern Gesichtspunkten auf ähnliche Bestimmungen hinauskam, s. u. S. 418f. [62]) S. o. S. 374.

[63]) De autoritate sacrae scripturae p. 6. [64]) Ibidem p. 47s.

Doch auch schon einige Jahre früher hatte er erklärt[65]), die heilige Schrift heiße nicht deshalb göttlich, weil alles, was sie enthalte, einer besondern göttlichen Offenbarung zugeschrieben werden müsse. Vielmehr sind auf eine solche zurückzuführen nur die Hauptsachen, auf die es der Schrift in erster Linie und an sich ankommt, nämlich das, was in ihr die Erlösung und das Heil des menschlichen Geschlechts betrifft. Dagegen sind in der Aufzeichnung ihrer übrigen schon aus der Erfahrung oder durch das *lumen naturae* bekannten Teile die biblischen Schriftsteller durch Gottes Beistand und Geist nur in der Weise geleitet worden, daß sie nichts schrieben, als was der Sache entsprach, wahr, geziemend und passend war. Die heilige Schrift nämlich ist größtenteils in der Art einer geschichtlichen Darstellung abgefaßt. Will man also das in ihr, was unser Heil angeht, etwas vollständiger und genauer erkennen[66]), so muß es in historischer und auch dem Fassungsvermögen der Ungebildeten angepaßter Weise so richtig und zweckmäßig wie möglich vergegenwärtigt und auseinandergesetzt werden. Geschieht dies nun, so verschlingen sich damit zahlreiche schon anderweitig vorhandene Kenntnisse, die in der gewöhnlichen geschichtlichen Weise gewonnen sind. Daher aber können solche biblische Stoffe auch nicht für Glaubensartikel gehalten werden. Vielmehr sind dies nur die im apostolischen Symbol enthaltenen Aussagen über Gott und sein Heilswerk, die allein aus einer eigentümlichen göttlichen Offenbarung und unter Gottes besonderem Gnadenbeistand erkannt und geglaubt werden können. Darum ist es doch richtig, daß wir die Kenntnis der in der heiligen Schrift berichteten Dinge, die auch dem natürlichen Verständnis der Menschen zugänglich sind, ihr allein verdanken und daß alles, was in ihr enthalten ist, unfehlbar wahr ist[67]).

In diesen Ausführungen hat Calixt tatsächlich mit der orthodoxen Lehre von der durchgängigen *inspiratio rerum et verborum* in der heiligen Schrift gebrochen, wenn er auch die Wahrheit aller in dieser enthaltenen Angaben noch überhaupt nicht für anfechtbar hielt[68]). Insofern waren vielmehr Nikolaus Hunnius und manche andere, die diesem nachsprachen, radikaler als Calixt, der nicht etwa auch eine Leugnung gewisser Glaubensartikel für zulässig hielt. Aber das, worin Ägidius Hunnius gegen Tanner notwendig im Hintertreffen hatte bleiben müssen und worauf auch

[65]) Resp. mal. c. 72. [66]) Ib. c. 73. [67]) C. 74.
[68]) Epitome theol. p. 55: Quicquid scriptura docet, infallibiliter verum est.

Nikolaus Hunnius nach seinem kühnen Ansatz zu einer freieren Denkweise später doch wieder zaghaft zurückgriff, wurde für Calixt prinzipiell hinfällig, da er eine eigentliche Inspiration nicht mehr für die große Menge der meisten biblischen Angaben, sondern nur noch für deren das menschliche Heil betreffenden Stoffe annahm. Das war das der altprotestantischen Orthodoxie unausrottbar eingewurzelte Vorurteil einer Auffassung von der Theopneustie, durch die alle Wertunterschiede unter den mannigfachen Inhalten der heiligen Schrift zu allererst einmal durchgängig nivelliert wurden, um dann nachher nur noch in unfreier Gebundenheit an jenes Grunddogma zu einer doch bloß sekundären Geltung gebracht werden zu können. Calixt war der erste kirchliche[69]) Protestant, der, wenn auch hierin von einer katholischen Anregung abhängig, von dieser Anschauung abzukommen begann. Das war, wie die weitere Entwicklung der protestantischen Gedankenwelt ergeben sollte, der Anfang zu einem wichtigen Fortschritt und die Anbahnung eines gewaltigen Umschwungs in der gesamten Denkweise vorwiegend des deutschen Protestantismus. Da aber diese in ihren Nachwirkungen epochemachende Leistung Calixts aufs engste zusammenhing mit seiner recht eigentlich altkatholischen Stimmung und Haltung und mit seiner resignierten Bindung an die dogmatische und symbolische Produktion des kirchlichen Altertums, so war jener Fortschritt zu einer nicht mehr durch das starre Inspirationsdogma der Orthodoxie beengten protestantischen Theologie doch allzu teuer erkauft mit der Calixt zugleich zur Last fallenden Entfremdung von den eigentlichen religiösen Interessen der Reformation und des alten Protestantismus. Dächte man sich, Nikolaus Hunnius hätte in der Konsequenz seines Begriffs von den nichtfundamentalen Glaubensartikeln denselben Schritt gewagt, den Calixt mit großer Unbefangenheit getan hat, so wäre derselbe Fortschritt zu einer freieren protestantischen Theologie vollziehbar gewesen, ohne daß zugleich die Kontinuität mit dem Geist der Reformation verloren gegangen wäre. So aber knüpft sich die Weiterentwicklung der protestantischen Gedankenbildung nicht an die in ihrer Durchführung polemisch verkümmerte und daher ihrer Tragweite vorzeitig beraubte Denkleistung des am meisten fortgeschrittenen orthodoxen Lutheraners, sondern an die Unbedenklichkeit, mit der der heterodoxe

[69]) Gleichzeitig vertrat der Arminianer Grotius ähnliche Anschauungen. Vgl. J. Schlüter, Die Theologie des Hugo Grotius. 1919. S. 26.

Synkretist sich nicht auch vor konsequenten Folgerungen aus seiner katholisierenden Anschauungsweise scheute.

5. Daß die Annahme einer nur partiellen Inspiration der heiligen Schrift Calixt, wie es scheint, zuerst durch Suarez nahe gebracht worden war, kann nun aber doch nicht als entscheidend dafür angesehen werden, daß er sich diese Ansicht auch selbst aneignete. Vielmehr muß der Grund dafür, daß er für sie überhaupt empfänglich war, in seinen eignen theologischen Anschauungen gesucht werden. Insofern aber erscheint eine von Calixt von Anfang an vertretene Betrachtungsweise als die Voraussetzung, der jene Auffassung als konsequente Folgerung entsprach. Als bedeutsame Abweichung Calixts von der lutherischen Dogmatik war seine katholisierende Lehre von dem göttlichen Ebenbilde gleich schon von Mentzer empfunden und gerügt worden[70]). Aus ihr aber ergab sich Calixt zugleich mit einer höheren Einschätzung der in ihrem Bereich selbständigen Fähigkeiten des natürlichen Menschen die Reflexion darauf, was das *lumen naturae* zu leisten und nicht zu leisten vermöge, und inwieweit es, damit ein Mensch sein übernatürliches Ziel erreiche, der Ergänzung durch Gottes besondern Gnadenbeistand bedürfe. An sich zwar war auch im Protestantismus die Unterscheidung zwischen den natürlichen Fähigkeiten des Menschen und den ihm von Gott verliehenen übernatürlichen Gaben keineswegs etwas neues. Auch Luther hatte ja die *libertas in inferioribus* neben dem *servum arbitrium in spiritualibus* behauptet, und in der Prädestinationslehre der orthodoxen Lutheraner war jener Begriff sogar von entscheidender Bedeutung geworden. Calixt jedoch kam es zunächst nicht auch vor allem auf die natürlichen Fähigkeiten des menschlichen Willens und auf deren übernatürliche Bereicherung durch die Gnadengabe des heiligen Geistes an, sondern auf die ursprüngliche Ausstattung des menschlichen Intellekts zu einer zureichenden Erkenntnis der Welt und auf deren Überbietung durch eine *fides divina*, die als ein von Gott gewirktes übervernünftiges Vermögen ihren supranaturalen Objekten, den Glaubensartikeln, adäquat ist. Denn als entschiedener Aristoteliker war Calixt Intellektualist und unterbaute als solcher seine letzten Endes freilich ganz auf praktische Ziele gerichtete Theologie doch zuerst mit einer selbständigen Lehre von dem menschlichen Erkennen.

[70]) S. o. S. 376f.

Daher kamen denn auch die für Calixts fernere theologische Entwicklung so überaus bedeutsamen erkenntnistheoretischen Anschauungen schon gleich zum Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit mit fertiger Sicherheit zum Ausdruck. Bereits in der Hämelschenburger Disputation vertrat[71]) er auf das bestimmteste den Standpunkt, daß es in allen Disziplinen, die dem menschlichen Geiste zugänglich seien, zwei grundverschiedene Arten der Erkenntnis gebe. Für die eine ist das *lumen naturae*, für die andere das *lumen revelationis* zuständig, das jenem kontradiktorisch entgegengesetzt ist. Das *lumen naturae* aber oder die Vernunft ist ein Erkenntnisprinzip, das dem Menschen ohne besondern göttlichen *concursus* vertraut ist, und die aus ihm gefolgerten Schlüsse sind evident. Dieses Erkenntnisprinzip gilt jedoch nicht auch für die Religion und die Theologie. Denn die theologischen Konklusionen sind vielmehr nicht evident. Was nämlich nur geglaubt wird, das wird im eigentlichen Sinne des Wortes auch nicht gewußt. Und dies nun trifft durchweg auf die theologischen Konklusionen zu, die also wegen ihrer Inevidenz auch nicht durch die Vernunft erkannt werden. Sie selbst aber sind nichts anderes als die Glaubensartikel, die daher ihren Namen haben, daß sie eben geglaubt werden.

So stellte Calixt die Glaubensartikel als solche allen vielmehr aus dem *lumen naturae* sich ergebenden evidenten Erkenntnissen geradezu dualistisch gegenüber. Im Unterschiede von jenen aber rechnete er zu diesen auch solche Sätze, wie die von Gottes Dasein und Einheit und von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Denn dergleichen Wahrheiten werden in der Philosophie bewiesen und sind auch den Heiden bekannt. Was aber die Christen mit den Heiden gemein haben, das ist auch kein Glaubensartikel, und was der Philosophie eigentümlich ist, das ist es nicht auch der Theologie[72]). Zwar können auch in dieser nur durch

[71]) Colloquium Haemelsb. fol. A4ss.

[72]) Dieser von Calixt schon von vorn herein vertretene Standpunkt steht wohl in genetischem Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen, die kurz vor dem Beginn seiner Studienzeit in Helmstädt zwischen Daniel Hofmann und dessen Gegnern über Luthers Satz von der doppelten Wahrheit stattfanden. Soweit Hofmanns Kritiker ihm doch die grundsätzliche Artverschiedenheit zwischen ratio und theologia revelata zugestanden (vgl. Henke Bd. 1 S. 71 Anm.), hat Calixt die von ihnen verfolgte Richtung des Denkens in seinen oben wiedergegebenen Ausführungen fortgesetzt und weiter entwickelt. So wirkt in ihnen immerhin mittelbar der in dem Satz von der doppelten Wahrheit gemeinte Grundgedanke deutlich nach

gute und evidente Konsequenz auf syllogistische Weise aus gegebenen Voraussetzungen richtige Schlüsse gezogen werden. Aber die Evidenz einer logisch zutreffenden Folgerung macht für die des Schlusses selbst nichts aus, da dessen Gültigkeit vielmehr von der Evidenz oder Inevidenz seiner Voraussetzungen abhängt. Will also Calixt auf den formalen Gebrauch der Logik auch zur Bildung richtiger theologischer Schlüsse keineswegs verzichten, so gehören nach seiner Ansicht doch die für einen solchen entscheidenden Voraussetzungen dem Gebiet des Glaubens und nicht der Vernunft an. Wertvoll aber war ihm jene Syllogistik vor allem zur Behauptung der Glaubensartikel wider ihre Gegner und zu deren Überführung oder Überwindung. Andererseits ist schon früher festgestellt[73]) worden, daß Calixt eine aus dem *lumen naturae* hervorgehende philosophische Anschauung von der Welt und dem Menschen gewissermaßen als Unterbau für notwendig hielt, auf dem sich der Glaube an die Wahrheiten der göttlichen Offenbarung zu erheben habe. Da er hiervon aber den Gewinn der künftigen Seligkeit abhängig dachte, ergab sich ihm ein diesem Ziele zustrebender teleologischer Fortschritt, der seinen Ausdruck nun auch in der Annahme fand, daß die Philosophie der Theologie als Mittel zum Zweck untergeordnet oder ihre Magd sei[74]).

So vertrat Calixt eine Weltanschauung, die nicht wie die reformatorische und orthodoxe aetiologisch von der Voraussetzung der dem Glauben sich darbietenden göttlichen Offenbarung aus, sondern, im Einklang mit seiner analytischen Methode und deren teleologischer Tendenz, vom *lumen naturae* aus entworfen war und von unten nach oben, vom Wissen zum Glauben und von diesem zum Ewigkeitsziel der menschlichen Bestimmung emporstieg. In der Konsequenz dieser Gesamtbetrachtung aber lag eine veränderte Stellung zu der heiligen Schrift als dem Organ der göttlichen Offenbarung. Denn wer wie die Orthodoxen die ganze heilige Schrift als die Quelle eines aller weltlichen Erkenntnis durchweg überlegenen göttlich geoffenbarten Wissens auffaßte, dessen wichtigster Teil nur der Glaube im engsten Sinne als *fides salvifica* sei, dem war auch die Lehre von der durchgängigen Inspiration der kanonischen Bücher nur der selbstverständliche Aus-

[73]) S. o. S. 377.

[74]) Apparatus p. 45: Et philologiae et philosophiae studium junctim theologiae ancillari; neutrum itaque sperni oportere.

druck jener supranaturalistischen Gesamtanschauung. Calixt jedoch, der das Wissen im eigentlichen Sinne von dem Glauben grundsätzlich unterschied, konnte sich, besonders auch auf Grund seiner ausgebreiteten geschichtlichen Kenntnisse, auf die Dauer nicht der Einsicht verschließen, daß die meisten biblischen Erzählungen anderen historischen Überlieferungen aus dem Altertum durchaus gleichartig sind. Zwar war er noch weit entfernt davon, auf Grund dieser Erkenntnis an den in der heiligen Schrift berichteten Naturwundern bereits irgend welche Kritik zu üben; vielmehr hielt er sie als Erweisungen der göttlichen Wundermacht einfach für wahr[75]). Um so deutlicher dagegen war ihm der prinzipielle Unterschied zwischen den Glaubensartikeln als solchen und den übrigen Inhalten der heiligen Schrift, die er in weitem Umfange seinem Begriff des auf dem *lumen naturae* beruhenden Wissens unterstellte. Und eben diesem Sachverhalt suchte er in seiner Lehre von einer nur partiellen Inspiration der heiligen Schrift gerecht zu werden.

6. Wodurch aber unterscheiden sich nach Calixts Ansicht das von ihm aus grundverschiedenen Quellen hergeleitete Wissen und Glauben qualitativ? Diese Frage hat er sowohl nach ihren objektiven wie nach ihrer subjektiven Seite hin im Einklang mit seiner Grundauffassung beantwortet. Den Inhalt der Glaubensartikel nämlich bilden die christlichen Mysterien, die Gott durch seine *peculiaris revelatio* in der heiligen Schrift enthüllt hat[76]) und an deren Wahrheit die menschliche Vernunft überhaupt nicht heranreicht. Daher kann sie an ihnen auch keinerlei Falschheit finden oder nachweisen. Denn die Mysterien oder Glaubensartikel übersteigen als solche schlechthin ihre Fassungskraft[77]). Gott redet in seinem Wort zu uns eben *inevidenter*[78]). So bietet die heilige Schrift die Glaubensartikel auch nicht *per demonstrationes aut probationes, sed per simplices assertiones*[79]). Das hatten gelegentlich auch schon andere hervorgehoben. Bei Calixt aber beschränkt sich dieses *Deus dixit* auf die geringe Zahl der Mysterien, die er im apostolischen Symbol zusammengefaßt dachte. Doch pflegte er nicht etwa äußerlich dessen einzelne Sätze und ihren Wortlaut ins Auge zu fassen, sondern die göttlichen Wahrheiten selbst, die er darin zum Ausdruck gebracht

---

[75]) Apparatus p. 19 s. [76]) Resp. mal. c. 74. [77]) Ibidem c. 169 s.
[78]) De vis. eccl. mon. c. 33. [79]) De ver. rel. christ. c. 26.

sah. In der Regel nämlich nennt Calixt als die Hauptmysterien[80]) des christlichen Glaubens nur die Lehren von der Trinität und von der Inkarnation[81]). Denn durch diese unterscheide sich das Christentum charakteristisch von allen anderen Religionen. Neben ihnen wird einige Male auch das Abendmahl, obgleich es im Apostolikum weder zwanglos noch gewaltsam wird eingeschlossen gedacht werden können, ausdrücklich als Mysterium bezeichnet[82]). Eng verbunden ferner mit der Inkarnation ist das Mysterium der Erlösung; ja Calixt meint[83]), das Dogma von der Trinität sei nur deshalb geoffenbart worden, um jene beiden Geheimnisse deutlicher erkennbar zu machen. In direktem Zusammenhang mit diesen aber steht endlich das Mysterium[84]) von der Auferstehung des Fleisches, dessen Wichtigkeit für Calixt schon oben nachgewiesen worden ist[85]). Die Lehre von der Erbsünde jedoch, die den Reformatoren als gleichfalls allein auf Grund der göttlichen Offenbarung erkennbar galt, hat Calixt nicht auch unter seinen Mysterien aufgezählt, wohl weil er sie nicht wie jene für inevident hielt.

Calixt nun begnügt sich nicht damit, den Glauben im Unterschiede vom Wissen nur überhaupt als einen *assensus* zu seinen supranaturalen Objekten, den Mysterien, zu bestimmen, sondern er faßt ihn insofern zugleich als eine menschliche Leistung auf, die selbst von übernatürlicher Art und Herkunft und daher in ihrem eignen Wesen supranatural sei. Denn zur Erfassung der göttlich bezeugten Mysterien wird der menschliche Geist durch eine *gratia supernaturalis* befähigt[86]). Der heilige Geist nämlich ist die eigentliche und nächste Ursache des der biblischen Offenbarung zugewendeten *assensus*, und er bringt diesen durch das Lesen oder Hören der heiligen Schrift hervor[87]). Und zwar stellt sich Calixt diesen Vorgang so vor, daß Gott selbst mit seinem Wort und Evangelium die Gnade und die Kraft des heiligen Geistes verbinde und daß hierdurch der menschliche Geist getroffen, bewegt und zur Erkenntnis des in seinem Worte redenden Gottes emporgehoben werde[88]). Dabei berief er sich auf das deutsche

[80]) Cf. Orationes selectas. Ed. Fr. U. Calixtus. Helmest. s. a. p. 107.

[81]) Apparatus p. 172. De autoritate ant. eccl. p. 91. De vis. eccl. mon. c. 58. Resp. mal. c. 32. 93. 114.

[82]) Apparatus p. 172. Annotationes et animadversiones in confessionem Thorunensem Reformatorum. Brunswigi 1655. p. 61. [83]) Resp. mal. c. 32.

[84]) Annotationes in conf. ref. p. 61. [85]) S. o. S. 379 f. [86]) Resp. mal. c. 74.

[87]) Disputationes p. 298. [88]) Scripta ad coll. Thor. fol. G 3 v. c. 13.

Kirchengebet: Du wollst deinen Geist und Kraft zum Wort geben. Danach hat Calixts Auffassung prinzipiell derjenigen Rahtmanns näher gestanden, als der orthodoxen Ansicht von der dem Gotteswort als solchem immanenten göttlichen *efficacia*.

Wichtiger ist es doch, daß Calixt den von ihm gemeinten Mysterienglauben, der zu seiner Zeit auch von den orthodoxen Protestanten mehr und mehr als *fides divina* bezeichnet wurde, nicht nur, wie dies z. B. Amesius und Meisner taten, durch seine göttlichen Objekte und deren Offenbarung im Worte Gottes bestimmt dachte, sondern ihn zugleich auch subjektiv als eine dem Vernunfterkennen entgegengesetzte supranaturale Geistesbetätigung auffaßte. Damit verließ Calixt den im Protestantismus zuerst von Melanchthon eingeschlagenen Weg, mit rationalen psychologischen Mitteln auch den religiösen Glauben in seinem Wesen zu erfassen, obwohl auch er an die dieser Methode entsprechenden Begriffe und Anschauungen der überkommenen Theologie, insbesondere an den des intellektuellen *assensus*, gebunden blieb. Aber innerhalb dieser Vorstellungsweise brachte er doch eine deutliche Empfindung dafür zum Ausdruck, daß der Glaube, der ja auch von allen andern als Gabe des heiligen Geistes anerkannt wurde, auch subjektiv eine in ihrer Art supranaturale Funktion des Gläubigen ist. Diese Seite der Sache hatte zuvor besonders Luther hervorgehoben, indem er den Glauben als eine lebendige weltüberlegene Gotteskraft in dem Frommen kennen lehrte, die nach Röm. 4, 18 gerade im Widerspruch mit aller Vernunft es auf Gott wagt und eben insofern *fiducia* ist. Aber hieran hat Calixt freilich nicht auch gedacht. Luthers Betonung der Paradoxie des Glaubens lag ihm sogar noch viel ferner, als dem orthodoxen Luthertum. Denn wenn dieses auch, Melanchthon folgend, Luthers irrationalistische Auffassung des Glaubens in seiner Theorie nicht mehr zur vollen Geltung brachte, so wirkte jene doch sowohl in Paul Gerhardts Glaubensliedern als auch in dem grundsätzlich unpolitischen Verhalten der orthodoxen Lutheraner in allen Händeln der Welt weiter fort. Calixt jedoch war dergleichen völlig fremd. Er meinte daher auch ganz etwas anderes als Luther, wenn er doch nur äußerlich ähnlich wie dieser die supranaturale Beschaffenheit des subjektiven Glaubens betonte. Worin er aber recht eigentlich dessen charakteristische Eigenart erblickte, das ergibt sich aus der Korrelation seines objektiven Begriffs von

den Mysterien zu dem ihnen gebührenden *assensus* als einer *fides divina.*

Was verstand denn nun Calixt im letzten Grunde unter den Mysterien, und zwar gerade den christlichen? Unter Berufung auf Paulus gibt[89]) er die Definition: *Mysteria sunt . . . res abstrusae et a communi rerum ratione multum abludentes et quidem magna mysteria, imo omnium confessione maxima, a saeculis abscondita, in quae angeli etiam introspicere gestiunt, ut S. Petrus (1, 1, 12) loquitur.* Also handelt es sich bei Calixt nicht, wie bei Luther, um die ideell paradoxen Beziehungen zu dem in Christus offenbaren Gott, in deren Erkenntnis und Übung der Glaube als *fiducia* besteht, sondern um dingliche Geheimnisse wundersamster Art. Solchen göttlichen *stupenda* aber kann auch auf Seiten des Menschen, der glaubend an ihnen Teil gewinnt, nur eine gleichartige Auffassung, d. h. ein *stupor* entsprechen. Und Calixt scheint in der Tat so empfunden zu haben. Denn als das Endziel des Christentums sowohl wie der ganzen Theologie stand ihm die über alle natürliche menschliche Fassungskraft hinausliegende Wiedervereinigung des künftigen Auferstehungsleibes mit der unsterblichen Seele vor Augen, und seine persönliche Frömmigkeit lebte recht eigentlich von der Hoffnung auf dieses jenseitige höchste Gut[90]). Dann aber kann Calixt als konsequenter Denker, der er war, auch alles, was er als Voraussetzung und als Mittel zum Gewinn jener letzten göttlichen Gnadengabe wirksam dachte, nur als gleichartig mit ihr selbst aufgefaßt haben. Trifft nun diese Annahme zu, so ergibt sich die nächste Verwandtschaft der supranaturalistischen Denkweise Calixts mit den Anschauungen der von ihm so hoch gestellten altkirchlichen Lehrer. Denn auch deren Theologie war durchaus durch das Heilsziel der künftigen Aphtharsie beherrscht, während für Luther und den reformatorischen Protestantismus die christliche Eschatologie nur eine letzte Folge der schon in der gegenwärtigen Gewißheit der sündenvergebenden göttlichen Gnade bestehenden Seligkeit des Christenmenschen war. Immerhin fehlte auch in der reformatorischen und der orthodoxen Denkweise keineswegs der mysteriöse Einschlag, der für Calixt das Wesen der christlichen Religion selbst ausmachte. Am meisten tritt er hervor in der lutherischen Abend-

[89]) De sanctissimo trinitatis mysterio contra Socinianos. Helmest. 1645 c. 2.
[90]) S. o. S. 379.

mahlslehre und in der auf die leibliche Gegenwart Christi gerichteten frommen Stimmung. Gerade hierin aber vertrat auch Calixt ganz den Standpunkt des Luthertums.

Also Calixts Supranaturalismus war formal zwar auch irrationalistisch, wie Luthers gesamtes religiöses Denken. Material jedoch bestanden charakteristische Abweichungen: weniger in der Substanz der objektiven Glaubenslehren selbst als in der herrschenden Grundstimmung und in der Verteilung der religiösen Akzente. Dazu aber kommt noch ein anderer gewichtiger Unterschied. Während die reformatorische und die orthodoxe Theologie in ihrem dogmatischen Gesamtgefüge so überwiegend supranaturalistisch gedacht und konstruiert war, daß die rationalen Gedanken der natürlichen Theologie ursprünglich kaum überhaupt noch Geltung hatten und später auch nur zu einem propädeutisch-apologetischen Gebrauch zugelassen wurden, beschränkte Calixt den Supranaturalismus auf das enge Gebiet der eigentlichen christlichen Mysterien. Über dessen Bereich hinaus aber ließ er der rationalen Erkenntnis nach dem *lumen naturae* auch innerhalb der Theologie selbst freien Spielraum.

Diese theologische Haltung nun fand einen bezeichnenden Ausdruck in der Deutung, die Calixt im Unterschiede von den gleichzeitigen Orthodoxen der auch von ihm übernommenen Unterscheidung Bonaventuras zwischen den *antecedentia*, *constituentia* und *consequentia fidem* gab[91]). Allein die mittlere dieser drei Gruppen nämlich umfaßt die eigentlichen Glaubensartikel im Sinne Calixts, an die eine *fides explicita* unter allen Umständen zum Heile notwendig ist. Zur ersten dagegen gehören teils die auch dem *lumen naturae* zugänglichen Erkenntnisse über die Unsterblichkeit der Seele und über Gott und seine Eigenschaften, teils die Kenntnis der kanonischen heiligen Schrift als der *peculiaris revelatio divina*. Die *consequentia* endlich zerfallen auch wieder in zwei Klassen, von denen die eine den notwendigen Glaubensartikeln näher, die andere ferner steht. In die erste gehören solche Lehren hinein, die zwar nicht auch mehr eigentliche Glaubensartikel sind, deren Leugnung jedoch ebenso zur Aufhebung des Glaubensfundaments führen würde, wie die Behauptung von Ansichten, die ihnen entgegengesetzt sind. Dies gilt jedoch nicht auch von den mit den eigentlichen Glaubensartikeln nur in einem entferntern Verhältnis stehenden Annahmen. Denn in solchen

[91]) Resp. mal. c. 44. 78s. 99. Scripta ad. coll. Thor. fol. I 3 v. c. 27.

Gedankenbildungen wird die gläubige Betrachtung auch auf Fragen ausgedehnt, von denen es zweifelhaft ist, ob sie mit einem heilsnotwendigen Glaubensartikel übereinstimmen oder ihm widersprechen. Mit der Zeit nun ist die Zahl dieser Themata immer mehr gewachsen, teils unter dem rückwirkenden Einfluß häretischer Meinungen, teils durch Neugier und Streitsucht. Dergleichen Erörterungen aber können ohne Gefahr oder Schaden für die Kirche, ja zu deren Vorteil übergangen und stillschweigend begraben werden. Will man dies nicht, so sollten sie wenigstens ohne Verletzung der Einheit und der Liebe und ohne Groll gegen solche, die anders darüber denken, behandelt werden. Jedenfalls brauchen sie weder die Laien noch die Lehrer zu kennen und zu beachten, während diese allerdings die dem Fundament näher stehenden *consequentia* vertreten müssen, obschon strenggenommen auch sie zum Heil nicht notwendig sind.

Diese fünffache Abstufung unter den verschiedenen Objekten der Theologie bestimmt also zugleich den Grad, in dem Calixt sie für mehr oder weniger unentbehrlich oder für unwesentlich gehalten hat. Im eigentlichen Sinne galten ihm als fundamental nur die in der mittleren Gruppe enthaltenen Mysterien oder Glaubensartikel. Da diese jedoch nicht nur nicht ohne eine irgendwie zureichende Kenntnis ihrer Quelle, der biblischen Offenbarung, angeeignet werden können, sondern auch die von Calixt aus dem *lumen naturae* hergeleiteten Gedanken von Gott und seinen Eigenschaften, besonders seiner Wahrhaftigkeit, Güte und Gerechtigkeit, voraussetzen, so liegt hier immerhin ein Lehrstoff vor, der, ohne selbst schon den Gewinn des Heils zu begründen, in irgendeinem Maße auch für die Laien in Betracht kommen mußte. Eine genauere Vertrautheit damit mutete Calixt freilich nur den Geistlichen in ähnlicher Weise zu, wie die Kenntnis der *consequentia* erster Ordnung. Nur zu den noch über deren Bereich hinaus sich erstreckenden Fragen der fünften Gruppe, die sich mit den Glaubensartikeln bloß indirekt berühren, ließ er dieselbe Haltung zu, wie sie Nikolaus Hunnius im Verhältnis zu den nichtfundamentalen Dogmen bestimmt hatte. Nicht wesentlich anders aber verhielt es sich auch mit manchen ähnlichen Fragen, die material in das Gebiet der *antecedentia* fielen. So war der Spielraum, den Calixt der theologischen Freiheit einräumte, relativ weit. Denn tatsächlich stellte er vieles, was den Orthodoxen wichtig war, dem dogmatischen Belieben anheim. Doch schloß er

dieses auf das bestimmteste aus, da wo es sich um die eigentlichen Glaubensartikel handelte.

7. Die praktische Anwendung dieser Regeln nun führte einerseits zu dem Ergebnis, daß Calixt solche Richtungen der Theologie wie den Socinianismus vorbehaltslos zu den Häresien rechnete und durchaus nach den Grundsätzen beurteilte, die in der altchristlichen Kirche zur Abwehr aller das Glaubensfundament gefährdenden Lehrverderbnisse ausgebildet worden waren. Soweit sich Calixt aber andererseits durch seine gewissenhafte Bindung an diese Normen nicht zu einem solchen scharf abwehrenden Verhalten gegen Andersgesinnte für unbedingt verpflichtet hielt, war er in seiner Weise nicht weniger weitherzig, als Acontius, die Arminianer und die Socinianer in der ihrigen. Wie diesen allen so fielen auch ihm nicht wenige Streitfragen, die die Orthodoxen für fundamental hielten, unter den Begriff von theologischen Adiaphora. Wie er sich aber nach links hin streng gegen den Socinianismus abschloß, so war er nach rechts hin geneigt, gegenüber dem Katholizismus die Grenzen erheblich weiter zu ziehen. Hierin berührte er sich am meisten mit Hugo Grotius, der ja auch mehr oder weniger auf Cassanders Standpunkt zurückgriff. Bei beiden aber erklärt sich dieses Verhalten aus ihrer Hochschätzung der altkirchlichen Dogmatik, deren Nachwirkung auch in dem spätern Katholizismus sie nicht verkannten oder ignorieren wollten.

Vor allem bestand für Calixt kein Zweifel darüber, daß die drei großen Konfessionskirchen des Abendlandes in der Anerkennung des Apostolikums übereinstimmten. Also haben sie auch die Fundamente des Heils mit einander gemein: sie glauben die heilsnotwendigen Mysterien des Christentums. Deshalb aber hielt es Calixt auch für möglich dahin zu streben, daß der kirchliche Friede unter ihnen wiederhergestellt werde. Es kam nur eben darauf an, daß man sich jener faktischen Übereinstimmung immer mehr auch wieder bewußt wurde, die Differenzen dagegen zurückstellte und ihre technische Erörterung den Theologen überließ. Zu diesen noch unausgeglichenen Streitpunkten gehörte nun vor allem die Rechtfertigungslehre. Da aber Calixt auch im Katholizismus hie und da das Vertrauen allein auf Christus und Gottes Gnade und nicht auch auf eigne Verdienste betont fand[92]), meinte er wie Scioppius[93]), daß sich auf diese Übereinstimmung

[92]) S. o. S. 406. [93]) S. o. S. 248.

sehr wohl eine Verständigung zwischen jenem und dem Protestantismus werde begründen lassen.

Andererseits jedoch nahm Calixt eine Wiedervereinigung mit den Katholiken doch nur insoweit in Aussicht, als er sich der Hoffnung hingab, daß die römische Kirche dereinst einmal auf Ansprüche verzichten würde, die wie überhaupt dem Protestantismus so auch ihm unerträglich erschienen. Vor allem galt dies von der Herrschsucht des Papsttums und von dessen monarchischer Stellung innerhalb der römisch-katholischen Kirche, aber auch von den vielen kirchlichen Verderbnissen und Mißbräuchen, die er in dieser nach Ablauf der ersten fünf Jahrhunderte eingetreten und von ihr noch immer gepflegt sah. Und eben gegen diese Seite am Katholizismus hat auch Calixt immer wieder aufs nachdrücklichste protestiert und polemisiert. Dennoch hielt er es für möglich und erstrebenswert, solche notwendige Auseinandersetzungen in Zukunft nicht mehr in gehässiger und feindseliger Weise zu treiben. Indem er selbst eine ähnlich wohlwollend überlegene Stellung zu dem Katholizismus seiner Zeit einzunehmen suchte, wie die Socinianer zu dem kirchlichen Protestantismus, mutete er auch den Katholiken ein ebensolches friedfertiges Verhalten in der gegenseitigen Aussprache zu[94]).

Aber über die literarische Debatte hinaus nahm Calixt auch wieder offizielle Verhandlungen zwischen den Katholiken und den Protestanten in Aussicht. Doch wollte er sie nicht mehr auf Religionsgesprächen in dem früher üblichen Stile von direkten Unterredungen gepflogen wissen[95]). Denn bei einem solchen Verfahren werde durch Voreiligkeit zu leicht gefehlt und erhitzen sich die Gemüter. Vielmehr schlug er, wie zuerst Pareus und später Nikolaus Hunnius, vor, beide Teile sollten in getrennten Räumen, ausgerüstet mit den nötigen Büchern, auf schriftlichem Wege auf eine Verständigung hinarbeiten, indem sie ihre Beweise aus der heiligen Schrift und aus der legitimen altkirchlichen Tradition zu führen hätten. In einem mittleren Zimmer aber müßten wohlgesinnte, gebildete und insbesondere in der Logik und Disputierkunst erfahrene Männer beider Parteien ein Schiedsgericht bilden, das den Verkehr der Konklavisten mit der Außenwelt und unter einander zu beaufsichtigen und auf die Beobachtung der für Disputationen geltenden Regeln zu achten hätte. Und da es Calixt nur eben auf die Korrektheit dieses formalen Verfahrens absah,

[94]) Cf. Digressio de arte nova p. 158. [95]) Ibidem p. 191ss.

so wollte er möglichst auch einen nichtchristlichen, aber wohl unterrichteten Philosophen unter den Schiedsrichtern wissen. Auf solche Weise, meinte er, werde sich schließlich die Wahrheit selbst zur allgemeinen Geltung bringen. Doch sollten dies nur unmaßgebliche Vorschläge sein, durch die Calixt andere, durch Gottes Güte glücklicher gesegnete Männer dazu anzuregen hoffte, über die wichtige Sache selbst schärfer nachzusinnen und möglichst die besten Mittel zur Beseitigung der obwaltenden Übel zu finden.

Meinte Calixt, daß auf dem von ihm angegebenen Wege sogar mit den Katholiken allmählich eine Verständigung herbeigeführt werden könnte, so erschien ihm die Herstellung einer solchen mit den Reformierten erst recht erreichbar und erstrebenswert. Die Möglichkeit einer theologischen Gemeinschaft mit diesen hatte er ja selbst auf dem Religionsgespräch zu Thorn erprobt, und seine Beziehungen zu ihnen waren auch durch seine freimütige Kritik ihres dort vorgelegten Bekenntnisses nicht getrübt worden. Denselben Standpunkt nahm er in seiner Schrift *de tolerantia Reformatorum* ein. Daß die Reformierten die heilsnotwendigen Glaubensartikel anerkennten, stand ihm fest. In der Ablehnung der Ubiquitätslehre war er mit ihnen von vorn herein einig. In der Prädestinationslehre behauptete er die Übereinstimmung der Lutheraner mit der Kirche der ersten vier Jahrhunderte, während er die calvinistische Ansicht im Altertum durch Augustin vertreten fand. Wie aber die beiden verschiedenen Ansichten länger als ein Jahrtausend neben einander in der Kirche geduldet worden seien und sich ebensowenig im zeitgenössischen Katholizismus ausschließen, so können sie auch im Protestantismus friedlich zusammenbestehen, zumal es in der reformierten Lehre ja doch vor allem nur auf die Behauptung von Gottes Gnade und Ruhm und auf die Fernhaltung des Pelagianismus abgesehen ist[96]). Die calvinistische Abendmahlslehre ferner, meinte[97]) Calixt, stimme im wesentlichen mit den von Brenz im *Syngramma Suevicum* vorgetragenen Ansichten überein. Daher tritt[98]) er auch in dieser Frage unter Berufung auf Melanchthon und Bucer dafür ein, daß jeder Teil seine Auffassung solle vertreten dürfen, ohne daß man sich deswegen mit zweideutigen Formeln bekämpfe. Immerhin hielt er es für notwendig, daß, bis eine völligere Übereinstimmung erreicht sein werde, die Anhänger der Anschauungen

[96]) De tolerantia Reformatorum p. 15. [97]) Ibidem p. 46.
[98]) P. 70s.

Zwinglis in den lutherischen Kirchen noch nicht zum geistlichen Amte zugelassen werden. Im ganzen also war Calixt, wenn auch von teilweise anderen Voraussetzungen aus, im Verhältnis zu den Reformierten zu demselben Standpunkt gekommen, wie ihn zuerst deren Wortführer in der Zeit vor Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges vertreten hatten, um die Lutheraner für dasselbe Ziel einer Wiederherstellung der Union[99]) zu gewinnen. Erst in weiterer Ferne schwebte ihm das andere Ziel vor, daß künftig einmal auch noch der Friede mit den Katholiken zu stande gebracht werden könnte. Im Streben nach diesen beiden Idealen bestand Calixts Synkretismus. Nach mehr als anderthalb Jahrhunderten ist in der evangelischen Union von 1817 der erste Teil dieses Programms in der preußischen und in einigen anderen deutschen Landeskirchen verwirklicht worden. Aber auch sein anderes Programm einer *theologia positiva* haben, freilich ohne ihn mehr als dessen eigentlichen Urheber zu kennen, einflußreiche Richtungen des unierten Protestantismus in ihren theologischen und in ihren kirchlichen Bestrebungen zu weitreichender Geltung gebracht.

Kap. LXXI.

Der dogmengeschichtliche Ertrag des synkretistischen Streits.

1. In seiner Geschichte der synkretistischen Streitigkeiten[1]) hat Heinrich Schmid als deren Ergebnis feststellen zu können gemeint, äußerlich betrachtet sei der Sieg auf Seiten der Wittenberger Orthodoxie geblieben. Diese habe damals den meisten Einfluß auf die lutherische Theologie und Kirche ausgeübt und das große Wort in ihr geführt. Dagegen sei nicht allein die Richtung Calixts unterlegen, sondern auch die von den Jenensern vertretene gemäßigte Richtung öffentlich nicht durchgedrungen. In der nachfolgenden Periode habe es sich jedoch gezeigt, wie unvollständig jener Sieg gewesen sei. Denn in den lutherischen Gemeinden, die verhältnismäßig wenig an dem Streit teilgenommen hätten, sei weiterhin der Eindruck aufgekommen, daß der Syn-

[99]) P. 2. [1]) S. 419.

kretismus mehr der Gewalt theologischer Zwingherrschaft unterlegen sei. Da man selbst aber deren Druck empfunden habe, sei jenem eine geheime Sympathie zu teil geworden, die im stillen der kirchlichen Richtung manchen Abbruch getan habe.

Soweit Calov in dem synkretistischen Streit überhaupt bemerkenswerte Erfolge gehabt hat, wie namentlich, als 1679 Musäus in Jena zur Abschwörung des Synkretismus gezwungen wurde, haben sie nach seinem Tode jedenfalls nicht mehr lange und kräftig nachgewirkt. Daß also die vor allem von ihm vertretene Wittenberger Orthodoxie auch bloß äußerlich siegreich gewesen sei, ist immerhin zweifelhaft. Denn andererseits ist schon einmal darauf hingewiesen worden[2]), daß diese es nicht erreicht hat, ihren *Consensus repetitus* zur Anerkennung auch nur in sämtlichen sächsischen Landen zu bringen. Außerdem aber richteten sich insbesondere gegen Calovs antisynkretistische Polemik die 1669 und 1680 in Kursachsen selbst erlassenen Verbote von Streitschriften, und wenige Jahre vor seinem Tode mußte er es sogar noch erleben, daß die Verbreitung seiner *Historia syncretistica* durch das Eingreifen der kurfürstlichen Regierung verhindert wurde. So groß gleichwohl noch immer der Einfluß der namentlich mit Leipzig und Gießen eng verbundenen Wittenberger theologischen Fakultät in dem lutherischen Deutschland sein mochte, so war andererseits die Richtung Calixts außer in Helmstädt selbst auch in Königsberg, Altdorf und Rinteln wirksam vertreten, und in den Braunschweigischen Ländern hatten Schüler von ihm die maßgeblichen Kirchenämter inne. Eine gemäßigte lutherische Orthodoxie ferner, der nach Calovs Tod mehr und mehr die theologische Führung zufiel, war schon in der Mitte des Jahrhunderts in Rostock vertreten und beherrschte unter dem nachhaltigen Einfluß von Johannes Musäus die durch ihn zu neuer Blüte gebrachte Fakultät in Jena. Die streng antisynkretistische lutherische Orthodoxie also, der nicht einmal in Wittenberg selbst Johannes Meisner unbedingt zugetan war, hatte ihren Einfluß schon bei Calovs Lebzeiten mit den von ihr so heftig angefeindeten abweichenden Richtungen zu teilen und kam vollends ins Hintertreffen, als weiterhin der Pietismus Speners und Franckes seine werbende Kraft entfaltete. Denn obwohl Friedrich Ulrich Calixt und seine Gesinnungsgenossen sich gegen den Pietismus abweisend verhielten, hat dieser von vornherein doch manche Positionen einfach

[2]) S. o. S. 363.

fortgesetzt, die zuerst im Helmstädter Synkretismus vertreten worden waren. Bei dieser Sachlage kann also Schmids Ansicht daß der Synkretismus in dem um seine Berechtigung geführten Streit auch nur äußerlich unterlegen sei, nicht als einwandfrei anerkannt werden. In den folgenden Jahrhunderten aber sind seine Nachwirkungen bei weitem triebkräftiger geblieben als die der Wittenberger Orthodoxie.

Der synkretistische Streit selbst ist hier nur soweit ins Auge zu fassen, wie er für die dogmengeschichtliche Entwicklung des Protestantismus von Wichtigkeit gewesen ist. Insofern sind jedoch aus der Masse der zahlreichen Einzeldifferenzen nur wenige Punkte als bedeutsam herauszugreifen. Schmid hat darauf hingewiesen[3]), „daß die Polemiker dieser Periode überhaupt ihren Einwendungen keine allgemeinen Gesichtspunkte abgewinnen". Ihre scholastischen Gewöhnungen führten sie dazu, daß sie es mehr auf eine möglichst vollständige Feststellung aller Abweichungen ihrer Gegner von der lutherischen Orthodoxie absahen, als darauf, in großen Zügen die prinzipiellen Gegensätze herauszuarbeiten, durch die sie von jenen geschieden waren. Zwar erkannten die hervorragendsten Gegner des Synkretismus, Calov, Hülsemann und Dannhauer, klar und deutlich auch die Seiten an Calixts Theologie, in denen sich geradezu ein Abfall von der Eigenart des reformatorischen Protestantismus darstellt. Und schon der erste Widersacher Calixts, Statius Büscher, hatte den entscheidenden Punkt wenigstens im Sinne gehabt, wenn er seiner Anklageschrift gegen diesen den Titel gab: *Cryptopapismus novae theologiae Helmstadiensis.* Aber den Kryptokatholizismus Calixts, wie Büscher zutreffender statt Kryptopapismus gesagt hätte, suchte er doch nicht in der Weise nachzuweisen, daß er die katholisierenden Ansichten seines Gegners als solche aufgedeckt und zusammenhängend gewürdigt hätte. Sondern er ging nur darauf aus, Calixts Abweichungen von dem *Corpus Julium* durch Einzelvergleichungen festzustellen[4]). Ähnlich ist das Verfahren in dem *Consensus repetitus*[5]), der, dem Gange der Augsburgischen Konfession folgend, die abzuweisenden Irrlehren der Synkretisten in 88 Punkten den zuvor formulierten orthodoxen Lehren als widersprechend gegenüberstellt. So aber wird Wichtiges und Un-

[3]) A. a. O. S. 239. [4]) Schmid S. 52ff. Henke Bd. 2, 1 S. 119ff.

[5]) Consensus repetitus fidei verae Lutheranae. Ed. Henke. Marburgi. Progr. 1846.

wichtiges, Grundsätzliches und Zufälliges, Gefährliches und Harmloses unterschiedslos neben einander behandelt und mit gleicher Leidenschaft bestritten und verworfen.

Diese Methode ist ein Symptom des Zerfließens, in das die Polemik der Lutheraner in dem synkretistischen Streit geraten ist. Die früheren dogmatischen Kämpfe innerhalb des Protestantismus waren noch nicht in derselben Weise geführt worden. Da konzentrierte sich der Streit doch stets auf gewisse Hauptstücke von hervorragendem religiösen oder theologischen Interesse, die man direkt oder mittelbar durch die Vertreter von andersartigen Anschauungen verletzt oder bedroht sah. Wohl hatten auch schon die Gnesiolutheraner ihre Polemik gegen den Philippismus in kleinlicher Engherzigkeit getrieben. Indem sie aber die reine Lehre, sowie sie sie im Sinne Luthers festhalten zu müssen als ihre heilige Pflicht ansahen, gerade auch im einzelnen möglichst genau und scharf bestimmten, waren es doch durchweg prinzipiell wichtige Streitfragen, denen sie in dieser Weise gerecht zu werden strebten. Ebenso waren es im Kampf gegen den Calvinismus immer wieder dieselben vier oder fünf streitigen Hauptlehren, um die sich der Kampf bewegte und auf die sich alle übrigen dogmatischen Auseinandersetzungen irgendwie zurückführen ließen. In den synkretistischen Händeln dagegen beherrschten nicht auch die großen Differenzen die gesamte Erörterung, sondern gleich wichtig mit ihnen wurden eine Reihe von unwesentlichen Dingen genommen, in denen Calixt und seine Anhänger mit dem schulmäßigen Lehrgepräge oder auch bloß mit dem Sprachgebrauch der Orthodoxie nicht übereinstimmten. „Statt ihren Angriff", so charakterisiert[6]) Schmid dieses Verfahren, „auf den einen Punkt zu konzentrieren, welcher allerdings eine bedenkliche Seite darbot, greifen sie an hundert Punkten an. Mochten diese auch zum größeren Teil Ausflüsse der eigentümlichen Richtung des Calixt sein, so war doch keine Zeit weniger fähig, den Zusammenhang, welcher da stattfand, und so das gute Recht, auch diese in Anspruch zu nehmen, nachzuweisen. Sie verderben sich vielmehr ihr gutes Recht durch die Übertreibungen, welche sie sich da zu schulden kommen ließen, wie durch die Leidenschaftlichkeit, mit welcher sie die unbedeutendste Abweichung zu einer Häresie zu stempeln suchten."

Besonders deutlich tritt diese Seite des synkretistischen

[6]) S. 79.

Streites gleich schon bei dessen Beginn nach dem Thorner Gespräch hervor. Die ältere friedlichere Generation in der Wittenberger theologischen Fakultät starb damals binnen wenigen Jahren aus, und bevor Calov 1650 in sie eintrat, gehörte ihr nur noch Johannes Scharf an[7]), den Schmid zutreffend als den ungeschicktesten Gegner Calixts bezeichnet[8]). Wie geringen Geistes er war, ist daran zu erkennen, daß er seinen Angriff gegen diesen auf die Widerlegung seiner Ansicht zuspitzte, die Lehre von der Trinität lasse sich nicht schon bloß aus dem Alten Testament beweisen, da dieses über sie nur Andeutungen enthalte, die erst durch das Neue Testament voll verständlich würden. Aber nicht nur der Dresdener Oberhofprediger Jakob Weller, Calixts leidenschaftlichster und gemeinster Gegner, wie Schmid ihn nennt[9]), sondern auch Dorsche in Straßburg und Hülsemann in Leipzig hielten sich nicht für zu gut, sich aufs ernstlichste an derselben Kontroverse zu beteiligen und Calixt vorzuwerfen, daß seine Lehre von der Trinität den ganzen Grund des christlichen Glaubens aufhebe. Und weiterhin dehnte sich diese Debatte in gleicher Hitzigkeit auch auf die Frage aus, ob in den alttestamentlichen Theophanien Gottes Sohn selbst oder, wie Calixt meinte, bloß Engel erschienen seien. Der *Consensus repetitus* aber weist in Punkt 13 und 15 diese beiden Sondermeinungen der Helmstädter nachdrücklich als häretisch zurück.

Näher schon kam man den wichtigeren Gegensätzen, die den Helmstädter Synkretismus von dem orthodoxen Luthertum trennten, als man weiterhin die von Konrad Hornejus aufgestellte Behauptung, daß die Liebe und der Gehorsam gegen Gottes Gebote die Bedingung seien, unter der die durch den Glauben gerechtfertigten das ewige Heil erlangen[10]), als eine Erneuerung des Majorismus bekämpfte. Calixt freilich, der von seinen Gegnern ebenfalls dieser Ansicht geziehen wurde, konnte geltend machen, daß er die Formel, gute Werke seien zur Seligkeit nötig, gar nicht gebraucht habe und daß Hornejus schon für sich selbst antworten werde[11]). In der Sache aber geschah ihm kein Unrecht, wenn man auch ihn als Vertreter derselben Anschauung in Anspruch nahm, da sein allein auf das Jenseits eingestellter Begriff des Heils und der Seligkeit und seine durch dieses Endziel bestimmte Auffassung des Evangeliums und der ihm ent-

[7]) Vgl. Henke II, 2 S. 45. [8]) A. a. O. S. 103. [9]) Ebenda.
[10]) Schmid S. 84. [11]) Henke II, 2 S. 123.

sprechenden Leistungen der Gläubigen die Abweichungen des alten Majorismus von der lutherischen Rechtfertigungslehre in derselben Richtung sogar noch weit überboten.

Auf einige andere Punkte hatte sich bereits der heftige Streit erstreckt, der 1646 zwischen Cölestin Myslenta in Königsberg und den dortigen Anhängern Calixts, Johannes Latermann, Christian Dreier und Michael Behm ausgebrochen war[12]). Doch überwog auch hier die Anfechtung von Ansichten Latermanns, die für den Helmstädtschen Synkretismus nicht eben vorzugsweise kennzeichend waren. Immerhin wandte sich Myslenta von vornherein auch gegen die Behauptung, daß die beiden protestantischen und die katholische Kirche im Fundament des Glaubens einig seien, und gegen die damit zusammenhängende Hochschätzung der altkirchlichen Tradition neben der heiligen Schrift. Auf ein höheres Niveau dagegen erhob den Streit erst Calov, der sofort die eigentlichen Gegensätze selbst erkannte und aufgriff, um seine Gegner nicht nur in den bisher fast allein verhandelten Spitzfindigkeiten, sondern auch in den entscheidenden Streitfragen ins Unrecht zu setzen.

In seiner 1649 noch in Danzig verfaßten ersten Streitschrift beklagte[13]) es Calov, daß er auch gegen seine alten Freunde Behm und Dreier Stellung nehmen müsse, statt sie wie einst mit dem Kusse des Friedens umfangen zu können. Nun aber trenne auch sie von ihm der ihnen vorzuwerfende Bruch ihres Schwurs auf die symbolischen Schriften; und Calov erzählt, daß Dreier ihm gleich nach der Ablegung seines Doktoreides bekannt habe, er werde diesen nicht halten, da er ihm abgepreßt sei[14]). Eines Kryptocalvinismus oder Kryptopapismus aber will Calov seine Gegner nicht beschuldigen. Denn wenn sie auch mit dem Calvinismus vieles gemein haben, so weichen sie doch in anderem von ihm und erst recht von dem Papismus erheblich ab. Dagegen haben sie sich eines durch die symbolischen Bücher gleichfalls verdammten Synkretismus und Samaritanismus schuldig gemacht, um dessen willen sie nicht mehr der echten lutherischen Religion angehören[15]). Fragt es sich aber nach der eigentlichen Herkunft

[12]) Schmid S. 87f. Anm. 2.

[13]) A. Calovius, Digressio de nova theologia Helmstadio-Regiomontanorum Syncretistarum (1649). Reproduciert als Anhang zu Calovs Systema (t 1. p. 881—1216.) p. 887.

[14]) P. 890. [15]) P. 893.

der neuen Richtung, so war Calov von vornherein ihr Zusammenhang mit Cassander und mit Dominis klar, und spottend bezeichnet[16]) er diesen als den *magister* seiner Gegner. Auch weist er einmal auf die Autorität hin, die diese und ihre Jenenser Beschützer dem Lerinenser Vincentius beimessen, und erklärt[17]): „Hätte D. Calixt sich nicht von diesem Münche verführen lassen, so wären viele Streitigkeiten . . . nachgeblieben."

Calov also durchschaute gerade auch die Abhängigkeitsbeziehungen, in denen der Helmstädtsche Synkretismus und Traditionalismus zu seinen gleichgerichteten Vorgängern und Gewährsmännern stand. Nachdem er so aber dessen Wesen richtiger bestimmt und kennen gelehrt hatte, begannen auch Hülsemann und die übrigen orthodoxen Polemiker damit, diese wichtigen Streitpunkte in ihren Kampf gegen die Helmstädter und Königsberger mit hineinzuziehen. Doch lohnt es sich nicht, diese und die übrigen Auseinandersetzungen auch nur in einem Überblick zusammenzufassen[18]). Denn material vertraten die Kritiker des Synkretismus nur die alten Lehren ihrer orthodoxen Dogmatik nebst deren von Calixt und Musäus als weigelianisch bestrittenen Bereicherung durch das Theologumenon von der *unio mystica.* Von um so größerer Wichtigkeit dagegen ist es, wie die führenden orthodoxen Theologen Calixts Überschätzung der altkirchlichen Dogmatik entgegentraten, indem sie die symbolischen Autoritäten dieses Standpunkts einer gründlichen und in weitem Umfange treffenden Kritik unterzogen.

2. Diese kritische Leistung nämlich war allerdings etwas neues in der Entwicklung der protestantischen Theologie. Hundert Jahre früher hätte bereits dieselbe Aufgabe ergriffen werden können, als Melanchthon in seinen Lehren von der *ecclesia doctrix,* von der normgebenden Verbindlichkeit der altkirchlichen Symbole und von dem *consensus patrum eruditiorum* Calixts katholisierenden Standpunkt im wesentlichen schon vorweggenommen hatte. Damals haben jedoch seine gnesiolutherischen Gegner zwar in ihrer eignen Theologie Luthers grundsätzlichen Biblizismus aufrechterhalten, aber sie hatten dessen Gefährdung durch Melanchthons Ansichten von der Kirche und ihren symbolischen und patristischen Autoritäten noch nicht so sicher erkannt, daß sie auch

[16]) P. 895.
[17]) A. Calovius, Historia syncretistica S. 1150.
[18]) Insofern genügt der Verweis auf den Consensus repetitus.

dazu in direkten Gegensatz getreten wären. So hatte es dazu kommen können, daß die Gnesiolutheraner schließlich auch in ihre eignen *Corpora doctrinae* die altkirchlichen Symbole übernahmen[19]). Und der ersten Generation des orthodoxen Luthertums konnte es zur Sicherung des auch ihnen am Herzen liegenden Biblizismus als ausreichend erscheinen, daß die Konkordienformel jene Symbole zusammen mit den protestantischen Bekenntnisschriften ausdrücklich nicht als Richter über die rechte Lehre der heiligen Schrift gleichstellte, sondern nur als jeweilige Zeugnisse für deren Verständnis und Auslegung gewürdigt wissen wollte[20]). Nun aber lag die Sache insofern anders, als Calixt unter offenbarer Herabsetzung der reformatorischen Bekenntnisschriften und unter geflissentlicher Mißachtung und Verwerfung der Konkordienformel die altkirchlichen Symbole und Konzilsbeschlüsse nicht nur zu schlechthin verpflichtenden Lehrnormen neben der heiligen Schrift erhob, sondern auf Grund der in ihren Sätzen festgelegten altchristlichen Dogmatik eine Wiedervereinigung sowohl mit der reformierten als auch mit der katholischen Kirche herbeizuführen wünschte. Um aber diese dem orthodoxen Luthertum unerträgliche Folgerung abzuwehren, ergab sich für dessen Vertreter ganz von selbst die Nötigung, die Bedeutung der altkirchlichen Symbole für den lutherischen Protestantismus auf das ihnen gebührende Maß zurückzuführen.

Insbesondere hatte Calixt ja, wie schon Melanchthon, das apostolische Glaubensbekenntnis vor allen anderen christlichen Überlieferungen nächst der heiligen Schrift ausgezeichnet, obwohl er es nicht von den Aposteln selbst herleitete[21]). Auch seine orthodoxen Widersacher taten dies nicht, da es auch nach ihrer Ansicht sonst im Kanon der heiligen Schrift stehen müßte. Wohl bringt es apostolische Lehren zum Ausdruck. Aber daß es auch im Wortlaut von den Aposteln herrühre, behauptet erst Epiphanius. Wäre es indessen bereits in der ältesten Zeit der Kirche mündlich verbreitet gewesen, so müßte sich doch auch in der theologischen Literatur schon früher eine Spur von ihm finden. Dagegen sind die bei Irenäus vorkommenden Symbole von ihm verschieden[22]).

[19]) Vgl. Bd. 1 S. 380—389. [20]) F. C. Epitome § 8.

[21]) Zu dem Folgenden vgl. W. Gaß, die Stellung des apostolischen Symbols vor zweihundert Jahren und jetzt. Ztschr. f. KG Bd. 3 1879. S. 78 ff. G. Hoffmann, Die altlutherische Orthodoxie vor 250 Jahren im Kampfe wider das Apostolicum. Preußische Kirchenzeitung 1912. Nr. 29. 33.

[22]) Calovius, Apodixis articulorum fidei e solis scripturae s. locis

Und der erste, der es ans Licht gebracht hat, war nicht einmal ein Katholik, sondern der Häretiker Marcell von Ancyra[23]).

Vor allem aber machten die orthodoxen Lutheraner geltend, daß die wichtigsten christlichen Lehren, die zum Heile unbedingt notwendig seien, im apostolischen Symbol überhaupt nicht enthalten sind[24]). Zu vermissen nämlich sind darin namentlich die Dogmen von der Erlösung, der Genugtuung und dem Verdienste Christi. Zwar hebt Calixt diese Lehren in seiner Wiedergabe des Symbols gebührendermaßen hervor. Es selbst aber bringt im Unterschiede von den Glaubensregeln bei Irenäus und Tertullian die Zweckbeziehung von Christi Geburt, Leiden, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt auf die Sündenvergebung und das ewige Leben *expresse* überhaupt nicht zum Ausdruck. Auch von Christi aktivem Gehorsam ist in ihm ebenso wenig die Rede wie von der gleichwohl von Calixt anerkannten Rechtfertigung, Versöhnung und Sündenvergebung und von deren Gewinn allein durch den Glauben an Christi Gerechtigkeit. In der Lehre von der Person des heiligen Geistes ferner und in anderen Stücken, die nach dem Athanasianum für den Glauben an die Trinität notwendig sind, ist das Symbol von Jerusalem vollkommener als das Apostolikum. In diesem fehlen auch eine Anzahl von Attributen Gottes, die für den Glauben nicht weniger notwendig sind als die in ihm erwähnte göttliche Allmacht. Außerdem übergeht es mit Stillschweigen die Bekehrung, die Buße und den von Calixt seinem *systema credendorum*[25]) eingefügten neuen majoristischen Glaubensartikel, daß wir des ewigen Ruhms teilhaftig sein werden, wenn wir uns nach der Entstehung des Glaubens um die Erfüllung der göttlichen Gebote bemühen; und ebenso noch manche Dinge, die in anderen für Calixt autoritativen Formeln für glaubensnotwendig erklärt werden. Andererseits hebt

credenda demonstrans. Luneburgae 1684 p. 20. Vgl. Hülsemann, Calixtinischer Gewissenswurm. Leipzig 1654 S. 1395.

[23]) Calovius, Historia syncretistica p. 79. 723. Synopsis controversiarum (1652) Witebergae 1685 p. 723.

[24]) Calovius, Digressio p. 906 s. Cf. Systema t. 1. p. 236 ss. Syncretismus Calixtinus. Witebergae 1653. p. 107 ss. 128 ss. 144. Synopsis controversiarum p. 63. 720 s. Hülsemann S. 1462 ff. Consensus repetitus c. 3. An diesen Stellen werden noch manche andere notwendige Lehren angeführt, die im Apostolicum fehlen, während die oben im Text gegebene Darstellung den Ausführungen in Calovs Digressio folgt, in der bereits alle wichtigen Punkte behandelt sind.

[25]) Cf. Calixtus, Resp. mal. c. 94.

das Apostolikum auch einiges hervor, was nicht allein durch die Offenbarung sondern auch durch das *lumen naturae* bekannt ist, wie Gottes Allmacht und die Weltschöpfung. Endlich erwähnt es den für die Substanz des Glaubens ganz unwesentlichen Nebenumstand, daß Christus unter Pontius Pilatus gelitten habe, und den Artikel von den Höllenfahrt, den auch Calixt in seinem Glaubenssystem einfach übergeht. Wenn aber wirklich das Apostolikum die ihm von Calixt zugeschriebene Bedeutung hätte, so würden ihm auch die Arianer, Photinianer und Socinianer genügen, die es ja durchaus anerkennen. Da war denn doch sogar die Ansicht von Acontius gesunder, der ein allgemeines Symbol in der Weise abzufassen empfahl, daß dadurch der schon zu seiner Zeit erneuerte Sabellianismus und der katholische Irrtum von der Gesetzesgerechtigkeit und von den Verdiensten der Heiligen ausgeschlossen würden.

Wenn Calixt ferner mit Cassander annimmt[26]), es sei überhaupt genug, das apostolische Symbol für wahr zu halten und anzunehmen, so liegt der Glaube doch nicht in dessen Worten, sondern in deren Sinn. Man hat also auch gar nicht dasselbe Symbol, wenn man in dessen Auslegung von einander abweicht. Wie jedoch das Apostolikum richtig zu verstehen sei, geht aus Apol. 2, 51 hervor, wo es für unzureichend erklärt wird, nur dessen schlichte Aussagen über Christi Geburt, Tod und Auferstehung zu glauben, wenn nicht auch der Artikel von der Sündenvergebung hinzugefügt und alles auf ihn bezogen werde. Der hier gemeinte Rechtfertigungsglaube aber umfaßt nach Apol. 2, 53 auch die Anerkennung der unentgeltlichen Verheißung und Christi Verdienstes als eines *pretium* und einer *propitiatio*. Dafür nun, daß man ohne alle Werke allein durch den Glauben gerechtfertigt werde, führt die Apologie 2, 103 ff. als Zeugen Ambrosius im Gegensatz zu den Sententiariern an und fordert 2, 120, daß das Evangelium von der um Chrsiti willen *gratis* erfolgenden Sündenvergebung in der Kirche Christi aufrechterhalten bleibe. Calixt dagegen folgt vielmehr jenen Scholastikern und mißbilligt den Glauben im Sinne der Apologie, indem er meint, daß die über ihn mit den Papisten bestehenden Zwistigkeiten mit leichter Mühe ausgeglichen werden könnten. Ferner würden, wenn es genügen sollte, nur das Apostolikum in seinem Wortlaut zu bekennen, fast überhaupt keine Häretiker mit Recht verdammt

[26]) Calovius, Digressio p. 940s.

worden sein. Denn auch die Arianer, die Novatianer, die Nestorianer und andere nahmen die Worte des Symbols an. Von der Kirche verworfen aber wurden sie, weil sie einen andern Sinn damit verbanden. Daher müßte Calixt nach seinen Grundsätzen auch die Socinianer von der Häresie frei sprechen und sie zur Glaubensgemeinschaft zulassen[27]). Die Kirche jedoch hat das Symbol immer nur zur Unterscheidung von den Heiden und nicht auch von den Häretikern gehabt und gebraucht, während diese, wie Marcell und Photin, sich mit Vorliebe auf es berufen haben[28]). Aber auch die übrigen Symbole haben nicht die Bedeutung, daß sie alle zum Glauben notwendigen Dogmen hätten zum Ausdruck bringen sollen, sondern sie definierten vor allem nur die Lehren, die zur Zeit ihrer Abfassung gerade streitig waren[29]). Ebenso war es gar nicht die Absicht der alten Synoden, in ihren Symbolen, in denen sie das Apostolikum nicht einmal voraussetzten, dieses näher zu erklären oder etwa gar alle notwendigen Glaubensartikel feststellen zu wollen[30]).

Temperamentvoller als Calov, der bei aller Strenge und Schärfe seiner Ausführungen doch überwiegend in dem ruhigen und sachlichen Stil der seit Chemnitz herkömmlichen lutherischen Polemik argumentierte, vertrat Hülsemann dieselben Anschauungen wie jener. „Es ist", so erklärt[31]) er, „eine unbillige Lehre und Begehren, daß Calixtus und seine Discipel Dreier und Latermann diejenige Formel der Glaubens-Bekäntnuß, welche wir Teutschen aus dem Papstthumb bekommen haben und in unsern *Catechismus*- Büchern der Apostolische Glaube heißet, für eine solche *normam privativam et exclusivam* . . . . anzunehmen gebieten." „Man spanne die Artickul des Apostolischen Symbolums weiter oder enger, so ist und bleibt das ein teufflisch und gottlos Fürgeben, daß dieses *Symbolum* oder Einiges andere denen, die es annehmen, Macht und Freyheit gebe, alles andere zu leugnen und zu verwerffen, wenn es nur nicht wider Gewissen geschicht[32])." Durch die Auszeichnung des Apostolikums in Calixts Sinn werden die Christen von der gewissen, unfehlbaren, göttlichen, unstreitigen Norm oder Richtschnur, der heiligen Schrift an eine unvoll-

[27]) P. 1129. Syncr. Cal. p. 138s. Vgl. Hülsemann, S. 1384. 1392.
[28]) Syncr. Cal. p. 143.
[29]) Synopsis contr. Praefatio p. 30s.
[30]) Syncr. Cal. p. 152.
[31]) Calixtinischer Gewissenswurm S. 1394.
[32]) S. 1398.

kommene und ungewisse Schnur gewiesen und verführt. Mögen seine Worte im Katechismus für die Laien ausreichen, dasjenige zu wissen und zu erkennen, was einen Christen macht und was der Mensch wissen muß, ehe er ein Christ werden kann, so ist es doch nicht auch dazu genug, daß er wisse, was er meiden soll und wodurch er im Stande des Christentums und des wahren Glaubens erhalten werden möge[33]). Schließlich aber ist „dieser Calixtinische Vorschlag denen Gesammten Kirchen Evangelischer Religion und Eines jeglichen Christen Seligkeit höchst schädlich. Denn ist derselbigen Artickul keiner zur Seligkeit schädlich, Er werde bejahet oder verneinet, davon im Apostolischen Symbolo nichts determiniret ist: so hat die Augspurgische Confession gelogen, so hat die Apologia gelogen, so haben die Smalkaldischen Artickul gelogen: So ists eine unverantwortliche Rebellion und Meuterey, daß unsere Vorfahren von 140 Jahren her die Papistische Lehre für unleidlich und unerträglich gehalten, von derselben sich separiret und zur Defension ihrer von Calixto so genandten Nebenpuncte so schwere Kriege geführet haben[34])."

3. Wie diesen so läßt es sich noch manchen anderen ihrer Ausführungen entnehmen, daß es den orthodoxen Lutheranern, nachdem sie erst einmal die Gefährlichkeit des Helmstädtschen Synkretismus für die Aufrechterhaltung des lutherischen Bekenntnisstandes erkannt hatten, ein ernstes und wichtiges Anliegen war, die von der Reformation her überkommene Auffassung des christlichen Glaubens und seiner notwendigen Objekte gegen die Abstriche zu sichern, die Calixt auf Grund des Apostolikums und der altkirchlichen Dogmatik daran zu machen suchte. Dieses konservative protestantische Streben aber fand seinen Ausdruck darin, daß man sich nicht etwa damit begnügte, Calixts Traditionalismus einfach nur wieder den ursprünglichen reformatorischen Biblizismus entgegenzusetzen, sondern daß man darauf drang, die heilige Schrift vielmehr im Sinne der reformatorischen Bekenntnisschriften zu verstehen. So spielte man gegen die ältere katholische Tradition, die für Calixts synkretistische Theologie maßgeblich war, die protestantische Überlieferung aus, die sich seit der Reformation gebildet und in den symbolischen Schriften der lutherischen Kirche ihre offizielle Bezeugung gefunden hatte. Innerhalb dieser nun war die Rechtslage für die Inhaber des kirchlichen Lehramts durch die ihnen obliegende Anerkennung be-

[33]) S. 1400. [34]) S. 1516.

zeichnet, sich durch Unterschrift auf die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche eidlich zu verpflichten. Da aber auch Calixt das *Corpus Julium* und seine Königsberger Anhänger das Konkordienbuch hatten unterschreiben müssen, wurde ihnen seit Büschers Angriff auf jenen immer wieder der Vorwurf des Eidbruchs gemacht. Als nun die drei sächsischen theologischen Fakultäten in einem gemeinsamen Ermahnungsschreiben vom 29. Dezember 1646 Calixt und Hornejus vorhielten, „daß die Helmstädtschen Theologen vom allgemeinen Katechismus abwichen und die Grundlagen der evangelischen Lehre wankend machten", erwiderte er: wer dies behaupte, *„eum affirmo nequiter et flagitiose calumniari et mentiri*, will ihn auch halten für einen erz- und ehrvergessenen verlogenen Diffamanten, Calumnianten, Ehrendieb und Bösewicht, bis er solches beweist, welches er wills Gott in Ewigkeit nicht thun wird[35])".

Hier trat in schärfster und gesucht beleidigender Form der ehrliche Zorn des Hauptbeschuldigten den ausländischen Kritikern entgegen, die sich zu seinen Richtern aufwarfen. Doch wurden durch Calixts auch für die damaligen Zeiten unerhört verletzende Grobheit die ferneren Auseinandersetzungen nur erst recht verbittert. Andererseits erscheint sie selbst freilich nur als der Ausfluß eines subjektiv guten Gewissens gegenüber den wider ihn erhobenen Vorwürfen, während seine Gegner nicht daran dachten, diese etwa zurückzunehmen, und nicht aufhörten, Calixt und seine Freunde des Eidbruchs zu zeihen. Beide Teile nämlich vertraten auch in der Frage nach der Verpflichtung auf die symbolischen Bücher einen grundsätzlich verschiedenen Standpunkt. Calixt und seine Anhänger faßten ihre diesen zustimmende Unterschrift im Sinne der alten lutherischen Formel: *quatenus cum scriptura sacra consentiunt* auf. Seine orthodoxen Gegner jedoch behaupteten[36]) nach Hülsemanns Vorgang[37]), daß die Unterschrift keine solche hypothetische, sondern einfach kategorische Bedeutung habe. Diese Ansicht aber war im Luthertum eine Neuerung, in der sich der erst im Gegensatz zu Calixt aufkommende formale Traditionalismus der lutherischen Orthodoxen aufs deutlichste ausspricht. Denn Hornejus hätte sich, indem er sich das *quatenus* zu nutze machte, gar nicht bloß auf den Reformierten Zanchi als Gewährsmann dieser Formel zu berufen brau-

[35]) Bei Henke II, 2 S. 123f. [36]) Consensus repetitus pct. 78.
[37]) Vgl. Schmid S. 106 Anm. Henke Bd. 2, 2 S. 178.

chen[38]). Vielmehr hatte auch Leonhard Hütter aufs unzweideutigste gelehrt[39]), daß alle Schriften der lutherischen Partikularkirche, einschließlich der Augsburgischen Konfession, nur bedingungsweise Glauben und Zustimmung verdienen, *nempe quatenus cum scripturis sacris ex asse concordant.* Diese Auffassung aber entsprach lediglich dem maßgeblichen Urteil der Konkordienformel über die nur bedingte Geltung sämtlicher Symbole und Bekenntnisschriften[40]). Calixt also und seine Genossen hatten in dieser Frage die Auffassung des älteren Luthertums unzweifelhaft für sich. Nur freilich machte es doch einen nicht unerheblichen Unterschied aus, die Formel *quatenus consentiunt* wie Hütter lediglich theoretisch zu vertreten, und sich praktisch auf sie als auf einen Rechtstitel zu berufen, der die Freiheit begründen sollte, im Widerspruch mit den in den symbolischen Büchern festgelegten eigentlichen religiösen Tendenzen der Reformation und des orthodoxen Luthertums direkt katholisierende Ansichten zu verbreiten. Wäre dergleichen bereits zu Hütters Zeiten vorgekommen, so würde doch wohl auch er den kategorischen Charakter der Unterschrift unter das Konkordienbuch behauptet und betont haben. So aber begründet die formale Verleugnung der durch Hütter bezeugten Formel *quatenus consentiunt* jedenfalls material keine bewußte Abweichung des jungen von dem ältern orthodoxen Luthertum.

4. Unter den älteren orthodoxen Gegnern des Helmstädtschen Synkretismus tritt neben Calov und Hülsemann Johann Konrad Dannhauer in Straßburg als ein Theologe von eigentümlicherem Gepräge hervor. In einem reichlich mit griechischen Brocken durchsetzten, von Tholuck mit Recht für barbarisch erklärten[41]) Latein und mit künstlichen, nicht selten geschraubten theologischen Ausdrucksmitteln pflegte er allerhand Sonderlichkeiten, und gesucht sind auch die Gesichtspunkte, unter denen er seine streng lutherischen Ansichten darstellte und die seiner Gegner kritisierte. Einer spekulativen Neigung folgend liebte er es, Typen zu konstruieren und sich in diesen des Sinnes zu bemächtigen, den er den verschiedenen sein Interesse fesselnden Erscheinungen abgewann. Die meisten dieser Begriffsgebilde blieben sein per-

[38]) Henke II, 2 S. 178. [39]) S. Bd. 1 S. 390f.
[40]) Vgl. o. S. 430 Anm. 20.
[41]) Tholuck, Das akademische Leben des siebzehnten Jahrhunderts Abt. 2 S. 126ff.

sönliches Eigentum, ohne in der Geschichte des theologischen Sprachgebrauchs weitere Spuren zu hinterlassen. Nur auf eine seiner Konstruktionen hat man in der Folgezeit immer wieder einmal zurückgegriffen und von den in ihr dargebotenen Begriffen mehr oder weniger Gebrauch gemacht. Das ist die Unterscheidung einer dreifachen Art von Synkretismus oder Union[42]). Begründet ist sie auf die drei Arten von *mixtio*, die, wie Dannhauer sagt, von den Philosophen unterschieden werden.

Erstens nämlich gibt es absorptive Mischungen. Sie kommen zu stande, indem Elementarformen durch gegenseitigen Streit untergehen und eine neue Form sich bildet, die die alten virtuell weiter enthält. Diesem natürlichen Vorgang soll ein absorptiver Synkretismus entsprechen, der nach ausgestrittenem Kampf die unterlegene Religion zerstört und eine neue in der Weise begründet, daß sie dann und wann auch verbunden ist mit den der alten und absorbierten Religion eigentümlichen Bildern *(simulacra)*. Zweitens gibt es eine *mixtio temperativa*. Hier werden die elementaren Formen und Kräfte unter fortgesetztem Nachlassen ihrer ursprünglichen Eigenart gezähmt, gezügelt und ermäßigt. Das Ergebnis ist eine mittlere Bildung, wie bei Maultieren und Mischrassen. In dieser Weise tritt auch auf dem Gebiete der Religion ein temperativer Synkretismus ein, wenn durch Auswahl, Ermäßigung und Teilung von Dogmen, Anschauungen und Glaubensartikeln neutrale oder aus Elementen von beiderlei Art zusammengesetzte Mischgebilde, wie der Muhammedanismus oder das Interim, entstehen. Drittens endlich liegt eine *mixtio conservatrix* vor, wenn die zu mischenden Bestandteile in ihrer Eigenart erhalten bleiben. Und zwar geschieht dies entweder *promiscue* durch eine *unio per accidens*, wie bei einem Haufen verschiedenartiger Getreidekörner und beim Zusammengießen von Wasser mit Wein, Honig und ähnlichen Stoffen; oder *ordinate* unter dem bestimmenden Einfluß einer einzelnen Formbestimmtheit, wie wenn Atome durch gegenseitige Berührung sich zu einer von der Form ihrer Komponenten verschiedenen Form verbinden. Nach diesen in dem Naturbereich vorliegenden Vorbildern stellt Dannhauer verschiedene Gestaltungen eines konservativen Synkretismus fest, in dem die vereinigten Sekten, Anschauungen und Kulte ihre Eigenart so oder

[42]) J. C. Dannhauer, Mysterium syncretismi detecti (1648). Argentorati 1664 p. 37s.

so bewahren. Zu den nach einer bestimmten Regel sich bildenden Unionsformen von konservativer Art gehört die durch päpstliche Gewaltsamkeit hergestellte Ordnung, dergemäß in den bereits entschiedenen Fragen ein äußerer Zwang dahin wirksam gemacht wird, daß die bestehen bleibenden inneren Gegensätze unterdrückt werden, während im übrigen, wenn auch unter päpstlicher Aufsicht, Freiheit verstattet wird. Ferner liegt ein konservativer Synkretismus von derselben Art vor, wenn durch vertragsmäßige Bestimmungen unter Aufhebung der äußeren Trennung gegenseitige Toleranz vereinbart wird, oder wenn fundamentale Dogmen dem Streit entzogen und die übrigen der schulmäßigen theologischen Erörterung überlassen werden.

Dannhauers Unternehmen, aus der Unterscheidung der mehrfachen physikalischen Mischungsverhältnisse verschiedene Arten des religiösen Synkretismus abzuleiten, bringt manche Unklarheiten mit sich und ergibt daher auch keine scharf bestimmten, sondern nur mehr oder weniger fließende und ineinander übergehende Begriffe. Schon seine Charakteristik der absorptiven Union entspricht nicht dem ihr unterstellten Vorbild einer absorptiven oder, wie wir sagen würden, chemischen Mischung. Denn in einer solchen erfolgt die Aufhebung der sich mischenden Elemente in einer neuen Bildung, während in einer absorptiven Union nach Dannhauers Annahme nur die eine Religion der andern unterliegen soll. Soweit aber doch auch so noch gewisse *simulacra* der absorbierten Religion bestehen bleiben sollen, geht der Begriff des absorptiven in den des konservativen Synkretismus über. Auch der Begriff der temparativen Union kommt nur oberflächlich mit dem ihm zu grunde gelegten Modell einer *mixtio temperativa* überein. Denn die biologischen Bedingungen für die Entstehung von Mischlingen sind völlig anderer Art als die Verhältnisse, unter denen religiöse Mischbildungen zu stande kommen. Ein *tertium comparationis* zwar liegt insofern vor, als, worauf schon Apollinaris von Laodicea hingewiesen hat, ein Maultier nicht mehr an den ἀκρότητες des Pferdes und des Esels teil hat, und als in den beiden Interims von 1548 die Schärfe des Gegensatzes zwischen dem Katholizismus und dem Protestantismus mehr oder weniger abzuschleifen gesucht wurde. Aber die organische Einheit, die auch einem Mischling nicht abzusprechen ist, fehlt solchen künstlichen Gebilden, wie dem Augsburger und dem Leipziger Interim. Und wenn sie dem Islam, den Dannhauer außer-

dem als Beispiel heranzieht, zuzugestehen ist, so liegt das daran, daß diese Religion nicht einfach nur, wie man allerdings im 17. Jahrhundert annahm, auf Mischung von verschiedenen Elementen anderer Religionen zurückzuführen ist, sondern nicht anders als auch das Christentum ihr eignes geistiges Organisationsprinzip hat. Übrigens aber geht auch der Begriff des temperativen in den des konservativen Synkretismus über. Denn jedenfalls das Augsburger Interim unterscheidet sich von der nach Dannhauer durch päpstliche Gewalt hergestellten Ordnung nur durch den äußerlichen Zug, daß es durch Reichsgesetz und nicht durch päpstliches Dekret eine vorläufige Geltung hatte gewinnen sollen. Am haltbarsten noch ist der die Vorstellung eines Gemenges voraussetzende Begriff des konservativen Synkretismus gerade auch deshalb, weil er recht verschiedenartige Ausprägungen zuläßt.

Überhaupt aber war Dannhauers Versuch, die verschiedenen Möglichkeiten einer religiösen Vereinbarung nach dem Muster der physikalischen Mischungsbegriffe *a priori* zu bestimmen, keineswegs etwa vorherrschend geeignet, den ganz andersartigen Verhältnissen gerecht zu werden, unter denen zu seiner Zeit und später konfessionelle Vereinigungen erstrebt und mehr oder weniger erreicht wurden. Haben sich also auch die von Dannhauer eingeführten Namen teilweise erhalten, so hat sich doch die Erinnerung an die bildlichen Grundlagen seiner Begriffsbildung mit der Zeit immer mehr verflüchtigt. Dagegen sind in der Anwendung auf die weiterhin verwirklichten Formen von Union andere, prägnantere Bezeichnungen gebräuchlicher geworden, als die Dannhauerschen Ausdrücke. So wird die in den alten preußischen Provinzen seit 1817 bestehende evangelische Union zutreffender als föderative statt als konservative Union bezeichnet. Dagegen die auch die offizielle kirchliche Lehre mitumfassende Union in Baden, Nassau und zum Teil auch in der unierten Kirche der alten preußischen Provinzen wird besser als Konsensusunion wie als temperative Union charakterisiert. Ja sie könnte gemäß dem von Dannhauer verwerteten Bilde einer chemischen Mischung geradezu als absorptive Union in Anspruch genommen werden, wenn er nur diesen Begriff nicht doch vielmehr in einem anderen Sinne entwickelt hätte. In diesem Sinne aber kommt dem Begriff einer absorptiven Union am nächsten wohl der Zusammenschluß verschiedener Teile der orientalischen Christenheit mit der römisch-katholischen Kirche.

5. Ist bisher vor allem von dem Gegensatz zwischen den orthodoxen Lutheranern und den Synkretisten die Rede gewesen, so ist nun weiterhin der Frage nachzugehen, ob und wieweit doch auch Übereinstimmungen zwischen beiden Teilen festzustellen sind, deren Betrachtung ein dogmengeschichtliches Interesse in Anspruch nimmt. Insofern freilich kann es nicht darauf ankommen, daß abhängig von der ältern lutherischen Theologie Calixt und seine Gegner in weitem Umfange auch gemeinsame Ansichten und im Gegensatz zu der katholischen Kirche und der reformierten Theologie mehr oder weniger dieselben Positionen vertreten haben. Andererseits aber haben die orthodoxen Theologen von Calixt überhaupt keine Ansichten übernommen, in denen er über die bisherigen lutherischen Anschauungen material hinausgegangen wäre. Dagegen sind Calov und die späteren Dogmatiker des Luthertums ebenso wie Calixt sehr bestimmt für den Gebrauch der analytischen Methode der Theologie eingetreten. Daher fragt es sich, ob sie sich wenigstens hierin von ihm haben beeinflussen lassen oder ob diese formale Übereinstimmung doch vielleicht auf andere Gründe zurückzuführen ist.

Soweit die analytische Methode für die Gestaltung des theologischen Systems den Schematismus begründet und vorschreibt, daß zuerst nach dem Ziel, dann nach dem Subjekt und zuletzt nach den Gründen und Mitteln gefragt werde, durch die das Subjekt sein Ziel erreicht, halten Calixt im ersten Teile seiner *Epitome theologiae* und Calov in seiner *Theologia positiva* dieselbe Ordnung inne. In dem zweiten Teile seines Lehrbuchs aber hat Calixt allerdings nun unter Voranstellung des Abschnitts *de subjecto* vor dem *de fine*, dieselbe Fragestellung speziell auch noch auf die Lehre von der Kirche angewandt und ist dadurch zu bemerkenswerten neuen Auffassungen gelangt[43]). Dieser den Bereich der eigentlichen theologischen Lehrdarstellung überschreitenden Ausdehnung der analytischen Methode steht in Calovs System kein Gegenstück zur Seite. Doch auch sonst stimmen beide Theologen bei der Durchführung ihrer analytischen Methode im einzelnen nur mehr oder weniger mit einander überein. Dagegen kommen sie sich in der grundlegenden Definition[44]) der

[43]) S. o. S. 388ff.

[44]) Calixtus, Epitome theol. p. 60: Theologia est habitus intellectus practicus docens, qua via ad aeternam beatitudinem perveniatur, et dirigens, quaecunque ad eam consequendam quoquo modo pertinent. Calovius,

Theologie so nahe, daß sie beide daraus nach den zu ihrer Zeit geltenden methodologischen Regeln nur die Notwendigkeit der analytischen Methode für die Theologie folgern konnten. Aber auch in der gleichartigen Auffassung des Begriffs der Theologie ist Calov nicht etwa von Calixt abhängig gewesen. Vielmehr folgte er Balthasar Meisner, der in selbständigen Untersuchungen den Begriff der Theologie dahin entwickelt hatte, daß er diese definierte[45]) als *habitus* θεόσδοτος *et practicus, in mente theologi existens eumque dirigens, ut homines lapsos per veram religionem perducat ad aeternam beatitudinem.*

Der Sinn, in dem Meisner diese Charakteristik der Theologie als eines praktischen und deswegen auf den Gebrauch der analytischen Methode angewiesenen *habitus* gemeint hat, ergibt sich aus der von ihm immer wieder herangezogenen Analogie der Medizin. Wie nämlich diese keinen theoretischen, sondern den praktischen Zweck hat, die bestehende Gesundheit zu erhalten und die verlorene wiederherzustellen, so verhält es sich auch mit der Theologie. Denn diese ist gewissermaßen eine *spiritualis medicina* und hat als solche allein die Aufgabe, die geistige Gesundheit der Seelen wiederherzustellen[46]). Das geschieht durch eine *operari circa hominem salvandum*, sowie es in der Verkündigung des Worts, der Verwaltung der Sakramente und der Leitung der Kirche erfolgt. Durch diese Leistungen führt zwar der Theologe nicht alle seine Hörer zum Heil, da dies die Verkehrtheit vieler unter ihnen verhindert. Wohl aber hat er sein Amt erfüllt, wenn er nichts unterläßt, um durch Anwendung der ihm verfügbaren Mittel Menschen zu heilen und wiederherzustellen. Nun ist genau genommen die Medizin nicht ein *habitus* des Patienten, sondern des Arztes und insofern nicht *doctrina perveniendi, sed perducendi ad sanitatem.* Ebenso ist auch die Theologie außer *per accidens* nicht ein *habitus* des leidenden und heilungsbedürftigen Hörers, sondern des theologischen Lehrers und insofern nicht *doctrina perveniendi, sed perducendi ad sanitatem spiritualem vel salutem aeternam*[47]).

Gerade nun auch in dieser Auffassung der Theologie als eines

Systema t. 1 p. 1 Theol. pos. p. 1: Theologia est habitus practicus cognitionis e revelatione divina haustae de vera religione, qua homo post lapsum per fidem ad salutem aeternam perducendus est.

[45]) B. Meisner, Philosophia sobria t. 3 (1623). Jenae 1655. p. 93.

[46]) Ibidem p. 81s. cf. 83. 88s. [47]) P. 95.

an sich dem theologischen Lehrer zukommenden geistigen Besitzes von übernatürlich geoffenbarten Kenntnissen, die ihn dazu befähigen, seine Hörer zum ewigen Heil zu führen, ist Calov Meisner gefolgt. Denn auch er verwertete die Analogie der Medizin, um danach den praktischen Zweck der Theologie als einer *operatio* zu bestimmen, durch die der Sünder zum ewigen Heile zu führen sei[48]). So aber ist der Zweck der Theologie und der Theologen ein und derselbe, nämlich nicht eine nackte Erkenntnis, sondern *praxis et perductio ad salutem*. Denn darin besteht oder sollte jedenfalls die Leistung der Theologen bestehen, daß die Menschen zum ewigen Heile geführt werden[49]).

Der Unterschied der von Meisner und Calov und der von Calixt vertretenen Auffassung der Theologie als eines praktischen *habitus* besteht also darin, daß dieser den erstrebten Erfolg als ein *pervenire* bestimmt, während jene ihn als ein *perducere ad salutem* kennzeichnen. Daraus aber ergibt sich die fernere Abweichung, daß Meisner und Calov als Subjekt des theologischen *habitus* nur die Geistlichen als die Lehrer ihrer Hörer, Calixt dagegen alle Christen denkt, sofern sie die Artikel des Apostolikums glauben. Soweit also rechnet Calixt auf die Selbständigkeit des Glaubens eines jeden, während Meisner und Calov diesen Umstand hier wenigstens nicht ausdrücklich in Betracht ziehen. In dem zweiten Teile seiner *Epitome* hat jedoch Calixt, indem er die Lehre von der Kirche als ein esoterisches Wissen allein für die Geistlichen gestaltete, ganz dieselbe Tätigkeit der theologischen Lehrer im Auge gehabt, die Meisner und Calov als ein *perducere ad salutem* charakterisieren. Und diese Seite der Sache kommt auch in Calixts Definition der Theologie zur Geltung, wenn da in zweiter Linie der *habitus practicus* bestimmt wird als *dirigens, quaecunque ad [aeternam beatitudenem] consequendam quoquo modo pertinent*. So aber ist doch bei beiden Teilen die Grundauffassung gleichartig. Denn als deren Sinn tritt wie bei Calixt, so auch bei Meisner und Calov ein starkes Bewußtsein von der berufsmäßigen Überlegenheit der kirchlichen Lehrer über ihre Hörer hervor. Dennoch haben die orthodoxen Gegner Calixts diese Vorzugsstellung der Geistlichen nicht auch wie er in einer klerikalen Richtung ausgeprägt[50]). Denn wenigstens in ihrer Theorie blieben sie bei der im Luthertum herkömmlichen Lehre von den Funktionen des geistlichen Amts, und noch Calov spricht

[48]) Systema t. 1. p. 62. cf. 57. [49]) Ibidem p. 65 s. [50]) S. o. S. 393 ff.

dessen Trägern ausdrücklich die vielmehr den Organen des landesherrlichen Kirchenregiments zustehende *jurisdictio* ab[51]).

Vollends lag es Calov und den ihm im Gebrauch der analytischen Methode folgenden lutherischen Dogmatikern durchaus fern, diese wie Calixt auch als ein Prinzip der Auslese zur Reduktion des in der kirchlichen Unterweisung zu treibenden Lehrstoffs wirksam werden zu lassen. Es genügte ihnen, ihre Auffassung von dem praktischen Charakter der Theologie nur in der Richtung geltend zu machen, daß durch sie die leitenden Gesichtspunkte bestimmt würden, unter denen die Theologen, um andere durch ihre Verkündigung zum Heil führen zu können, den gesamten Lehrstoff als eine durch dieses Ziel beherrschte Einheit sehen lernen sollten. Darin lag eine an sich wohl heilsame Gegenwirkung gegen die scholastische Zersplitterung des theologischen Lehrstoffs in unzählige Einzelfragen. Dennoch kam tatsächlich diese Reaktion gegen den scholastischen Betrieb der Theologie vor allem bei Calov selbst deshalb nicht zur Geltung, weil seine übergründliche Polemik gegen alle alten und neuen Heterodoxien ihn dazu nötigte, sein System erst recht mit unendlichen Einzelheiten zu überlasten. So bildeten die Gesichtspunkte der analytischen Methode denn doch nur einen äußerlichen Rahmen, dem die großen Stoffmassen seiner Dogmatik eingefügt wurden. Übersichtlicher erscheint die Gestaltung der Dogmatik in seiner *Theologia positiva*, in der er von polemischen Auseinandersetzungen überhaupt absah. Und doch ist der Teleologismus, den die analytische Methode nun einmal voraussetzte, auch in diesem knapp gefaßten Lehrbuch nur zur Anordnung der einzelnen *loci* wirksam geworden. Calovs Gedankenbildung selbst aber war nicht, wie es bei Calvin und mehr oder weniger auch bei Keckermann und Calixt der Fall war, teleologisch bestimmt. Denn dazu blieb sie an die aetiologische Auffassung, die dem Luthertum von Anfang an eigen war, viel zu sehr traditionalistisch gebunden.

So aber hatte der Gebrauch der analytischen Methode bei Calov und seinen lutherischen Nachfolgern lediglich die äußerliche Bedeutung eines Mittels der dispositionellen Invention, ohne daß sie der zwanglosern Anwendung der synthetischen Methode auch sachlich überlegen gewesen wäre. Vielmehr hatte diese den Vorzug vor ihr, daß sie der alten lutherischen Auffassung der christlichen Lehre als eines in der heiligen Schrift objektiv gege-

[51]) A. Calovius, Theol. pos. p. 453.

benen Systems von Glaubensartikeln direkt und prinzipiell gerecht wurde. Die analytische Methode aber verschob dieses Verhältnis durch die künstliche Unterstellung, daß das System der Dogmatik als intellektueller Habitus in den subjektiven Geist des zu praktischen Aufgaben berufenen Theologen zu projizieren sei, um erst durch dieses Medium hindurch seine eigentümlichen Wirkungen zu verrichten. Das war eine subjektivistische Umdeutung der ursprünglich vielmehr in objektivistischem Sinne konzipierten Anschauung des alten Luthertums, daß das in der heiligen Schrift geoffenbarte Gotteswort schlechtweg als solches seine glaubenzeugenden Wirkungen ausübe. Da aber gerade erst die späteren orthodoxen Theologen diese Auffassung in ihrer Lehre von der *efficacia scripturae sacrae* dogmatisch festgelegt haben, so steht es mit dieser Sicherung der alten lutherischen Anschauung nicht im Einklang, daß sie zugleich doch mehr und mehr zur Lehre von dem praktischen Charakter der Theologie und zum Gebrauch der analytischen Methode übergingen.

6. Einen unverkennbaren Einfluß hat Calixts Theologie auf die Jenenser Schule geübt, deren Führer Johannes Musäus den Bemühungen Calovs und seiner Genossen, den Synkretismus mit Stumpf und Stiel auszurotten, charaktervollen und allmählich immer erfolgreicheren Widerstand leistete. Aber die Abhängigkeits- und Verwandtschaftsbeziehungen dieser weiterhin zum Erben der bisherigen Orthodoxie berufenen theologischen Richtung zu Calixt und seinen Anhängern liegen vor allem auf einem Gebiet, dessen Behandlung über die dem vorliegenden Bande gesteckten Grenzen hinaus reicht. Zwar haben diese auch bisher schon gelegentlich überschritten werden müssen. Und gerade Calixts Theologie hätte nicht vollständig dargestellt werden können, wenn nicht auch seine Auffassung von dem *lumen naturae* gewürdigt worden wäre. Aber der Plan meines Werkes ist dahin angelegt, daß die Entwicklungen, die in erster Linie oder sogar vorherrschend durch die Vernunft als die vierte Instanz der theologischen Gedankenbildung[52]) bestimmt sind, in ihrem eignen Zusammenhange zu betrachten und darzustellen sind, in dem daher auch erst die Leistungen von Musäus und seinen Nachfolgern ihre passende Stelle finden können.

7. Calixts Irenik verwandt erscheinen die gleichartigen Bestrebungen eines heterodoxen Luthertums, die nicht auf seine,

[52]) S. Bd. 1 S. 47ff.

sondern auf Johann Arndts Einwirkungen zurückzuführen sind. Unter freilich ganz andersartigen theologischen Voraussetzungen empfand man in den von diesem abhängigen Kreisen die Vorherrschaft der auf die Konkordienformel sich stützenden lutherischen Orthodoxie als einen kirchlichen Schaden und deren vorwiegendes polemisches Interesse als einen schweren Verstoß gegen die Pflichten der christlichen Liebe. Unter den anonymen, pseudonymen und von sonst unbekannten Verfassern herrührenden Friedensschriften, die sich bei Lipenius in erheblicher Anzahl verzeichnet finden[53]), mögen nicht wenige von Vertretern der Arndtschen Mystik herrühren. Nachträglich berühmt geworden, wenn auch erst wieder in der Mitte des 19. Jahrhunderts der Vergessenheit entrissen ist eine von ihnen, die *Paraenesis votiva pro pace ecclesiae* von Rupertus Meldenius[54]). In ihr findet sich nach Lückes bisher nicht überholten Nachweisungen zum ersten Male ein vielfach beliebter, zuvor fälschlich Augustin zugeschriebener Ausspruch, und zwar in folgender Fassung: *Si nos servaremus in necessariis unitatem, in non necessariis libertatem, in utrisque caritatem, optimo certe loco essent res nostrae*[55]).

Wer Meldenius oder Moldenius, wie der Name auch geschrieben wird, eigentlich war, hat bisher nicht einwandfrei ermittelt werden können, und Vermutungen, wie sie neuerdings Koepp[56]) vorgebracht hat, wenn er den lüneburgischen Leibarzt Melchior Breller für den Verfasser jenes Buchs erklärt, können nicht als eine Lösung des Rätsels anerkannt werden. Samuel Werenfels meinte in einer erst 1709 nach seinem Tode († 1703) veröffentlichten Schrift[57]), der Name scheine fingiert zu sein. Aber Lipenius, der in anderen Fällen Pseudonyme als solche kenntlich macht, weiß 1685 noch nichts davon, und auch Strimesius, der eine Stelle aus der *Paraenesis* zitiert, bezeichnet[58]) Meldenius als *theologus Lutheranus*. Bis auf weiteres also muß es mit der Unbekanntheit von dessen Person sein Bewenden haben. Sicher ist

---

[53]) M. Lipenius, Bibl. theol. t. 2 p. 451ss.

[54]) Abgedruckt als Anhang zu der Schrift von Fr. Lücke, Über den Verfasser des kirchlichen Friedensspruches In necessariis unitas etc. Göttingen 1850. [55]) Bei Lücke S. 128 (223).

[56]) W. Koepp, Johann Arndt. S. 130f.

[57]) Cf. Walch, Bibl. theol. sel. t. 2 p. 512. Lücke S. 20f.

[58]) Sam. Strimesius, Ingenua in controversias Evangelicorum i. e. Lutheranorum ac Reformatorum inter se inquisitio. Francof. ad Viadr. 1708. fol. c 7 v.

nur, daß Meldenius nach seinem eignen Zeugnis[59]) ein warmer Verehrer und persönlicher Bekannter von Arndt gewesen ist und diesen gegen Verdächtigungen und Vorwürfe energisch in Schutz nahm. Lückes Annahme[60]), daß die ohne Druckortsangabe und Jahreszahl in Quart erschienene *Paraenesis* in den zwanziger Jahren des 17. Jahrhunderts geschrieben sein müsse, ist durchaus einleuchtend. Für sie sprechen auch einige Hinweisungen in dem Buche[61]), die nur auf den ganz in derselben Zeit sich abspielenden krypto-kenotischen Streit bezogen werden können.

Die *Paraenesis* selbst ist eine in wohlmeinender christlicher Gesinnung mit viel Temperament abgefaßte Mahnrede an die Theologen der Augsburgischen Konfession. Daß Meldenius Lutheraner war, unterliegt keinem Zweifel. Doch finden sich in seinen allerdings recht knappen Äußerungen[62]) über die Erwählung und die Rechtfertigung zwar keine direkten Verstöße gegen die orthodoxe Auffassung, wohl aber legt er allen Nachdruck auf deren Früchte, die guten Werke der Liebe, die er bei seinen lutherischen Zeitgenossen in hohem Grade vermißt, und nicht auf den Glauben und vollends auf das Wissen um die Glaubensdogmen, das er jenen in vollstem Maße zugesteht[63]). Er erklärt[64]): *Theologia sine caritate, sine spiritu nil nisi* λόγος περὶ Θεοῦ: *non* Θεοῦ λόγος ἐν ὑμῖν, *multo minus:* Θεὸς λόγος ζῶν ἐν καρδίαις ὑμῶν. So wendet er sich scharf gegen die Streitsucht der Theologen, der gegenüber er seine Ausführungen in dem oben mitgeteilten Friedensspruche gipfeln läßt[65]). Indem nun gerade auch in diesem wieder nur für die notwendigen Dogmen Einmütigkeit gefordert wird, erklärte[66]) Meldenius als solche die Lehren, die 1) irgend einen Glaubensartikel oder ein Kapitel des Katechismus deutlich berühren, da sonst niemand gerettet werden könne; 2) die aus klaren und durchsichtigen Zeugnissen der heiligen Schrift evident hergeleitet werden; 3) die schon bisher in der Kirche durch Beschlüsse von legitimen, frommen und freien Synoden oder durch öffentliche symbolische Schriften bestimmt worden seien, da Gott es nicht zu leiden scheine, daß seine Kirche in notwendigen Dingen lange Zeit irre, schwanke und sich in der Finsternis von Irrtümern befinde; 4) die alle und nicht etwa nur wenige gegen ihre Leidenschaft allzu nachgiebige Theologen für notwendig halten.

[59]) Bei Lücke S. 141ff. [60]) S. 46ff. [61]) S. 127 (220). 139 (245).
[62]) S. 118f (201—203). [63]) S. 122 (209f.). [64]) S. 123 (211).
[65]) S. 128 (223). [66]) S. 129 (224f.).

Alle Dogmen dagegen, auf die diese Regeln nicht zutreffen, hält Meldenius nicht für notwendig, insbesondere nicht diejenigen, die gar nichts oder nur sehr wenig zur Förderung der Frömmigkeit, der Liebe, der Erbauung und des Trostes leisten[67]).

Auf diese allgemeine Bestimmung dessen, was notwendig sei, beschränkt sich Meldenius, ohne dabei auf dogmatische Einzelheiten einzugehen. In der Sache kommen die beiden letzten unter den vier von ihm aufgestellten Merkmalen auf die Formel des Lerinensers hinaus: *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.* Hierin weicht Meldenius von der lutherischen Orthodoxie ab, deren Anschauungen mehr oder weniger nur seine beiden ersten Regeln entsprechen. Andererseits stand er mit jener Auffassung Calixt nahe, an den auch die Ansicht erinnert, daß der Zustand der sichtbaren Kirche in diesem Leben aristokratisch und in keiner Weise monarchisch sei, da sie nur Christus als ihr unsichtbares unverantwortliches Haupt anerkenne[68]). Legt man dagegen einem einzelnen Menschen oder irgend einer Universität eine unbegrenzte Macht bei, so führt man nur wieder einen neuen Antichrist ein, wie denn das Papsttum die ursprüngliche Aristokratie in der Kirche allmählich zur Monarchie, ja zur Tyrannis umgewandelt hat. Da sich Meldenius in diesem Zusammenhange auf die Schrift von Dominis *de republica ecclesiastica* beruft, wird es deutlich, daß die ihm mit Calixt gemeinsamen Anschauungen aus derselben Quelle stammen und daß daher ihre Übereinstimmung rührt. Meldenius ist also nicht etwa schon von Calixt abhängig gewesen, der ja erst seit 1628 seine auf Dominis zurückweisenden Ansichten von der Kirche und von deren Tradition vertreten hat. Wohl aber steht er neben Calixt als ein in manchem gleichgerichteter Theologe, dessen Auffassung vom Christentum sich als eine Kombination der Anschauungen von Arndt und von Dominis darstellt.

---

[67]) S. 130 (226). [68]) S. 131f (229f.).

Kap. LXXII.

Die katholisierenden Wirkungen des Helmstädtschen Synkretismus innerhalb des Protestantismus.

1. Calixts Theologie hat auf den lutherischen Protestantismus in mehrfacher Hinsicht katholisierend eingewirkt. Zwar stand er als entschiedener Gegner des Theologumenons von der *unio mystica* der Erneuerung von solchen katholischen Frömmigkeitsmotiven völlig fern, wie sie besonders unter dem Einfluß Johann Arndts in dem orthodoxen Luthertum mehr oder weniger Anklang und Verbreitung und vollends im Pietismus eine das reformatorische Frömmigkeitsideal zersetzende Pflege fanden. Andererseits war Calixt aber auch die von Luther begründete Auffassung der Seligkeit als einer bereits im Diesseits beginnenden religiösen Erfahrung der mit Gott versöhnten Gotteskinder durchaus fremd[1]). Statt dessen beherrschte sein frommes Denken wieder die die katholische Dogmatik bereits seit Irenäus bestimmende Hoffnung auf eine erst jenseitige Seligkeit. Dieser Vorstellung entsprach unmittelbar auch sein Begriff von den göttlichen Mysterien als den eigentlichen Inhalten der zum Heile notwendigen Glaubensartikel, die er in verbindlicher Ausprägung in der Dogmatik der ersten fünf Jahrhunderte entwickelt sah. Daher aber erkannte er auch keinen fundamentalen Gegensatz zwischen dem Protestantismus und dem Katholizismus an und bestritt an diesem nur seine papistische Ausprägung und seine vermeintlich erst im Mittelalter eingetretenen Verderbnisse, indem er auf jener angeblich gemeinsamen Basis eine Wiedervereinigung der alten und der neuen Kirche für erreichbar hielt.

Indem Calixt dieses Ziel in Aussicht nahm, setzte er allerdings voraus, daß der kirchliche Friede mit dem Katholizismus erst zu stande kommen könne, wenn das Papsttum abgeschafft und die übrigen ihm als Protestanten anstößigen katholischen Einrichtungen und Lehren beseitigt sein würden. Daß aber andere aus den von ihm vertretenen katholisierenden Anschauungen vielmehr den weitergehenden Schluß ziehen könnten, zur alten Kirche selbst zurückkehren zu müssen, war ihm unbegreiflich. Ja er mißbilligte es in jeder Hinsicht, und bemühte sich vielmehr immer wieder aufs eifrigste, solche Personen aus seiner persönlichen Be-

[1]) S. o. S. 379 f.

kanntschaft von dem Übertritt zum Katholizismus zurückzuhalten. Erhebliche Erfolge freilich hatte er gerade mit derartigen Versuchen nicht. Schon auf den Junker Klencke waren seine Argumentationen auf dem Gespräch zu Hämelschenburg wirkungslos geblieben. Allerdings war dessen Hinneigung zum Katholizismus noch ganz unabhängig von Calixts erst sehr viel später einsetzenden katholisierenden Bestrebungen entstanden. Anders verhielt es sich mit dem Übertritt von Calixts Schüler Christoph von Rantzau[2]), der den Abmahnungen seines ehemaligen Lehrers gegenüber vielmehr nur feststellen konnte: *viam, qua ad ecclesiam catholicam pergerem, mihi subindicasti*[3]). Aber auch noch andere Konversionen[4]) teils von fürstlichen, teils von gelehrten Personen, die zuvor mit Calixt in näherer oder entfernterer Beziehung gestanden hatten, sind dahin zu beurteilen, daß sein theologischer Einfluß irgendwie dazu mitbestimmend gewesen ist.

2. Bedenklicher als diese einzelnen Übertritte, die immerhin mittelbar auf Einwirkungen von Calixts Synkretismus zurückzuführen sind, ist die Haltung, die einige spätere Vertreter der Helmstädtschen Schule zu dem Katholizismus eingenommen haben. Vor allem bestimmte 1707 ein von Johann Fabricius verfaßtes Gutachten der Helmstädter theologischen Fakultät die Prinzessin Elisabeth Christine von Braunschweig-Wolfenbüttel direkt zum Übertritt zum Katholizismus, damit sie den damaligen König von Spanien und spätern Kaiser Karl VI. heiraten könne[5]). Auch der gleichfalls der Helmstädter Richtung angehörige Abt Gerhard Walther Molanus von Loccum, der Urheber der merkwürdigen Weisheitsregel: *stultum est laborare, ubi quiescere possis* [6]), wagte in gefügiger Unterwürfigkeit unter die Wünsche seines Landesherrn die Konversion derselben Prinzessin nicht zu widerraten. Zwar erklärte er es für eine Sünde, etwas aus zweifelndem Gewissen zu tun oder zu unterlassen. Uhlhorn aber charakterisiert[7]) sein Gutachten in jener Angelegenheit als eine „schwächliche und verklausulierte Schrift, welche mehr auf des Verfassers Hoffähig-

[2]) Henke II, 2, S. 194. 236. [3]) Ebenda S. 242 Anm. 2.

[4]) Ebenda S. 238ff. 271.

[5]) Vgl. J. G. Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evangelisch-lutherischen Kirchen. Bd. 1 S. 367ff. G. Uhlhorn in Haucks RE.[3] Bd. 5 S. 731f.

[6]) Vgl Henke in Haucks RE.[3] Bd. 15 S. 255.

[7]) G. Uhlhorn, Lutherische Mönche in Loccum. Ztschr. f. KG. Bd. 10 S. 418.

keit, als auf seinen Zeugenmut für die evangelische Wahrheit schließen läßt". In der Tat tritt bei Molanus ein noch viel geringeres Verständnis für die Eigenart des Protestantismus hervor, als bei seinem Lehrer Calixt, dessen synkretistische Richtung darum doch die Grundlage seiner sehr viel weiter gehenden Annäherung an katholische Denkweise und Anschauungen war. Vor allem vertrat Molanus in dem seiner Obhut unterstehenden ehemaligen Cistercienserkloster Loccum Ideen und Grundsätze eines evangelisch abgeschwächten Mönchtums, für das die grundlegende Bedeutung der dort in Geltung gebliebenen Benedictinerregel und der Statuten des Cistercienserordens aufrechterhalten blieb[8]) und die Anweisungen des Augustinerchorherrn Thomas a Kempis für ein klösterliches Leben als maßgeblich galten. Die Pflege dieser mönchischen Sonderheiten stellt sich zwar als ein Atavismus dar, der in erster Linie auf das Fortbestehen katholischer Traditionen in dem Kloster zu Loccum zurückzuführen ist. Daß aber Molanus mit Überzeugung für diese Überbleibsel der mittelalterlichen Vergangenheit seines *coenobium* einzutreten und sie als verpflichtende Norm für die dessen Konventualen obliegende Lebensführung geltend zu machen vermochte, setzt andererseits einen theologischen Standpunkt voraus, für den der Verlust jedes sichern Instinkts für die eigentlichen Unterschiede des Protestantismus von dem Katholizismus charakteristisch ist. Hierin aber treten, allerdings in stark gesteigerter Intensität, doch nur die Auswirkungen der katholisierenden Anschauungen Calixts hervor.

Dieselbe konfessionelle Stellung war bereits anderthalb Jahrzehnte vor dem Übertritt der Prinzessin Elisabeth die Voraussetzung gewesen, unter der Molanus und sein Freund und Gesinnungsgenosse, der berühmte Philosoph Leibniz, mit Spinola und Bossuet über eine Wiedervereinigung der Protestanten mit der katholischen Kirche verhandelt hatten[9]). Die auf dieses Ziel gerichteten und von dem Kaiser Leopold I. geförderten Bestrebungen des Bischofs Spinola, der zuvor in Spanien Franziskanergeneral gewesen war, erinnern in der Art ihrer Ausführung an die irenischen Unternehmungen von Johann Duräus. Wie diesem so fehlte auch jenem bei aller Aufrichtigkeit seiner Friedensgesinnung ein auf hin-

[8]) Ebenda S. 422ff.

[9]) Die allgemeinen politischen Verhältnisse, die den Hintergrund dieser Einigungsbestrebungen bilden, sind dargelegt von Kuno Fischer, Gesch. d. neuern Philosophie Bd. 3: Gottfried Wilhelm Leibniz. 4. Aufl. 1902. S. 152ff. In dem bisher erst erschienenen ersten Bande von H. Weidemanns gründlicher und sorgfältiger Biographie Gerard Wolter Molanus Abt zu Loccum

reichender theologischer Bildung beruhendes Urteil sowohl über den eigentlichen Charakter des Protestantismus wie über das Maß des Entgegenkommens, das seine eigne Kirche ihrem ganzen Charakter nach den etwa zu ihr zurückkehrenden Schismatikern erweisen konnte. Da indessen der Kaiser Leopold ebenso hinter Spinolas Verhandlungen stand, wie einst Karl V. hinter dem Augsburger Interim, so wäre es schließlich wiederum vor allem auf den Erfolg angekommen, den jene Bemühungen etwa gehabt hätten, um ein positives Urteil über deren praktische Durchführbarkeit zu ermöglichen. Doch bestand der einzige anscheinend viel verheißende Erfolg, den Spinola erreichte, in der weitgehenden Verständigung, die ihm mit Molanus gelang[10]). Mag aber auch der Bischof von Neustadt dem Abt von Loccum sehr viel größere Zugeständnisse gemacht haben, als er vor seinen kirchlicheren Oberen zu verantworten vermocht hätte, so gehörte doch die ganze konfessionelle Unerfahrenheit und Gleichgültigkeit Molans dazu, daß er dieses Entgegenkommen überhaupt ernst nehmen und seinerseits als protestantisch eine Auffassung der christlichen Lehre vertreten konnte, in der die wichtigsten theologischen und kirchlichen Errungenschaften der Reformation einfach verleugnet wurden. Hatte einst Agricola unter dem Druck der damaligen politischen Verhältnisse den anderen Mitverfassern des Augsburgischen Interims die protestantische Lehre für das Linsengericht der Priesterehe und der *communio sub utraque* preisgegeben, so brachte Molanus ohne jede äußere Nötigung für dieselben und einige andere eigenmächtige Nachgiebigkeiten Spinolas den durchgehenden Verzicht auf alle Lehreigentümlichkeiten seiner Konfession, die den Katholiken Anstoß gaben, dem Phantom des kirchlichen Friedens als freiwillige Morgengabe dar. Das Schlimmste dabei aber war, daß er mit dieser charakterlosen Haltung nicht etwa allein stand, sondern mit seinem unter Mitwirkung Spinolas hergestellten Unionsentwurf 1693 auch den Beifall eines Theologenkonvents zu Hannover fand[11]); während Spinola sogar — ob mit Recht, bleibe dahingestellt — sich dessen berühmte[12]), daß eine ganze Anzahl hervorragender protestantischer Kirchenmänner und Theologen, darunter der Professor Scherzer in Leipzig, seine Vereinbarung mit Molanus in allen

(Göttingen 1925) ist seine Beteiligung an den Verhandlungen mit Spinola und Bossuet noch nicht behandelt.

[10]) Vgl. C. W. Hering, Gesch. d. kirchl. Unionsbestrebungen Bd. 2 S. 214 ff.

[11]) Ebenda S. 276. [12]) S. 225.

Punkten genehmigt hätten und daß auch drei der vornehmsten Theologen in Tübingen sie unterschreiben wollten.

Spinola selbst hatte in seine Verhandlungen mit Molanus den Bischof Bossuet von Meaux hineingezogen, der mit Ludwig XIV. von Frankreich in persönlicher Verbindung stand[13]). So tauschten Molanus und Leibniz ihre Friedensgedanken auch mit dem französischen Prälaten aus. So bereitwillig dieser aber auch auf deren Erörterung einging, so erkannte er doch von vorn herein die unüberwindlichen Schwierigkeiten ihrer Ausführung und bestimmte in sichern Zügen die Grenzen eines der katholischen Kirche möglichen Entgegenkommens. Unter den vier beteiligten Hauptpersonen war Bossuet der einzige, der einen klaren Blick für die grundsätzliche Verschiedenheit des Protestantismus und des Katholizismus hatte. Im Unterschiede von Molanus und Leibniz wußte er wohl, worin die Rechtfertigungslehre der Augsburgischen Konfession der katholischen Auffassung durchaus zuwider war[14]). Wenn er dennoch eine Verständigung auch über diesen Punkt nicht für unmöglich hielt, so war der Grund für diese Ansicht lediglich sein zutreffendes Urteil, daß die neuen Lutheraner, als deren Vertreter ihm Molanus gegenüber stand, jenen ursprünglichen Standpunkt des Protestantismus zu einem bloßen Wortstreit abgeschwächt hätten. In der Frage aber nach den kirchlichen Rechten des Papsttums und den Geltungsansprüchen aller katholischen Konzilien, einschließlich des tridentinischen, war Bossuet überhaupt nicht zu wesentlichen Konzessionen bereit. Und dem Helmstädter Dogma von der Verbindlichkeit der Lehre der ersten fünf Jahrhunderte und ihrer ökumenischen Synoden stellte er den Hinweis darauf entgegen, daß Christus doch nicht verheißen habe, nur jene Zeit hindurch bei den Seinigen zu sein[15]). Andererseits schien es ihm allerdings möglich zu sein, daß die katholische Kirche durch mehr oder weniger weitherzige Erläuterungen ihres Standpunkts die noch bestehenden Bedenken der Protestanten beschwichtigte, um ihnen die Rückkehr zu ihr zu erleichtern.

Daß Molanus die geschickten und in angenehmer Form zum Ausdruck gebrachten Ausführungen des Bischofs von Meaux mit hoher Befriedigung aufnahm, ist ebenso nur ein Zeichen seiner konfessionellen Urteilslosigkeit, wie daß er sich schmeichelte, Bossuet durch Zureden doch noch für ein Preisgeben des tridentini-

[13]) S. 232f. [14]) S. 260f. [15]) S. 267.

schen Konzils gewinnen zu können[16]). Auch Leibniz versuchte auf Bossuet in demselben Sinne einzuwirken, erfuhr von ihm jedoch nur eine höfliche, aber unmißverständliche Abweisung[17]). Da Spinola inzwischen 1695 gestorben war, verliefen sich die gesamten Friedensverhandlungen im Sande ihrer von vorn herein zu erwartenden Unausführbarkeit. Denn Rom wäre wie immer so auch diesmal zur Wiederaufnahme der Protestanten in den Verband der katholischen Kirche nur bereit gewesen, wenn sie sich ihm in allen wesentlichen Stücken unterworfen hätten. Von diesen hätte es sich nichts abdingen lassen, auch wenn dadurch eine Anzahl von Protestanten für den Übertritt zu gewinnen gewesen wären. Bossuet wird sich darüber völlig klar gewesen sein, während Molanus und Leibniz sich lediglich einer gutgläubigen Täuschung hingegeben haben.

Daß aber beide sich Bossuets Forderungen schließlich doch versagten, kann nicht daran gelegen haben, daß etwa ihre persönlichen Überzeugungen sie daran gehindert hätten ihnen zuzustimmen. Denn Molanus und mehr noch Leibniz waren in ihrer ganzen theologischen Auffassung so überwiegend mit katholischen Denkmotiven gesättigt, daß ihnen auch eine weitergehende Nachgiebigkeit zuzutrauen gewesen wäre, wenn sie freie Hand gehabt hätten. Aber sie führten die Verhandlungen mit Bossuet nicht als Privatpersonen, sondern als Vertrauensmänner der hinter ihnen stehenden höfischen und kirchlichen Kreise. Daß es jedoch unter den damaligen allgemeinen politischen und kirchlichen Verhältnissen überhaupt aussichtsvoll gewesen wäre, einer ganzen Landeskirche von lutherischem Gepräge die von Bossuet gewünschte Rückkehr zur alten Kirche mit Unterwerfung unter das Papsttum und das tridentinische Konzil zuzumuten, kann doch nur für ausgeschlossen gehalten werden. Wenn einige Zeit später die von Fabricius beim Übertritt der Prinzessin Elisabeth zur katholischen Kirche geleistete Beihülfe allgemein eine so große Entrüstung zur Folge hatte, daß jener seiner Helmstädter Professur entsetzt werden mußte, so wird jedenfalls Molanus mit der Stimmung in der unter seiner geistlichen Leitung stehenden Landeskirche hinreichend bekannt gewesen sein, um zu wissen, bis wieweit er mit seinen Unionsbestrebungen gehen konnte, ohne seinen kirchlichen Einfluß oder wohl gar seine amtliche Stellung aufs Spiel zu setzen. Unter demselben Gesichtspunkt aber wird es auch

[16]) S. 276. [17]) S. 299.

zu beurteilen sein, daß Molanus schon vor dem Beginn seiner Verhandlungen mit Spinola das Ansinnen des katholisch gewordenen Herzogs Johann Friedrich von Braunschweig ablehnte, sich durch ein Geschenk von 100 000 Talern für den Übertritt zum Katholizismus und die Übernahme eines katholischen Bistums gewinnen zu lassen[17a]). Daß er trotz seiner eignen katholischen Neigungen dieser Versuchung widerstand, gereicht zwar seiner Unbestechlichkeit zur Ehre. Hätte er sich jedoch einfach nur in der Konsequenz seiner im letzten Grunde katholischen Anschauungen für jene Konversion entschieden, so würde er sich in seinem hohen Kirchenamt in der lutherischen Landeskirche ebenso wenig haben behaupten können wie später Fabricius, der doch nicht einmal selbst katholisch wurde, in seiner Helmstädter Professur. Molanus aber war kein Fanatiker seiner theologischen Überzeugung, der für diese auch nur ein geringes Martyrium zu erdulden geneigt gewesen wäre, sondern ein bequemer Herr, der in gesättigtem Behagen ebenso seinen katholisierenden Neigungen wie seinen sonstigen Liebhabereien als Sammler von Büchern und Münzen nachging.

3. Auch Leibniz hat sich nicht zum Übertritt zur katholischen Kirche zu entschließen vermocht. Wohl ist ihm diese Möglichkeit zu verschiedenen Zeiten seines Lebens nahe getreten, und die katholischen Herausgeber seines *Systema theologicum*[18]) stellen es so dar, daß er seine Konversion immer wieder verschoben habe, bis er durch einen schnellen Tod überrascht nicht mehr dazu gekommen sei, sie auch wirklich zu vollziehen. Entscheidend aber blieb für sein dauerndes Zurückschrecken vor jenem Schritt, daß er es nicht über sich gewinnen konnte, die Freiheit seiner philosophischen Überzeugungen der Autorität der katholischen Kirche zum Opfer zu bringen[19]). Dennoch ist jenes aus seinem Nachlaß zum ersten Male 1819 veröffentlichte Buch, das wohl gegen 1690 entstanden ist, ein vollgültiges Zeugnis für den wesentlich katholischen Charakter jedenfalls seiner theologischen Ansichten und kirchlichen Interessen. Denn es ist geradezu eine Apologie des Katholizismus und einer im innersten Grunde katholischen Kirch-

[17a]) Vgl. Weidemann S. 43.

[18]) Leibnitzens System der Theologie. Nach dem Manuskripte von Hannover ins Deutsche übersetzt von A. Räß und N. Weis. 2. Aufl. Mainz 1820. S. CXII ff. Wilhelm Gottfried Leibnitz's theologisches System. Ausgabe des lateinischen Textes und dessen Übertragnng ins Deutsche von C. Haas. Tübingen 1860. S. VI. [19]) Vgl. Fischer S. 164.

lichkeit. Ja es war direkt in der Absicht geschrieben, die wichtigsten protestantischen Bedenken gegen die alte Kirche zu entkräften und deren Art und Einrichtungen möglichst günstig und annehmbar darzustellen. Dagegen galten ihm die reformatorischen Kämpfe um die Rechtfertigung des Sünders und gegen die Verdienstlichkeit der guten Werke nur als *importunae quaedam lites, quibus incommodae nonnullorum locutiones et aliorum excessus in alteram partem occasionem praebuerunt*[20]). Aber es sind nicht einmal vor allem die dogmatischen Hauptlehren, die Leibniz in wesentlich katholischer Ausprägung vertrat. Vielmehr suchte er weit ausführlicher noch die sieben katholischen Sakramente nebst dem *character indelebilis*, den einige von ihnen ihren Empfängern verleihen, ferner die Bilder-, Heiligen- und Reliquienverehrung im Sinne des Tridentinums, die Lehre von der Transsubstantiation und von der Konkomitanz, die Anbetung der Hostie, die unblutige Wiederholung des Opfers Christi im Abendmahl und den Vorzug des Zoelibats vor dem Ehestande zu rechtfertigen und zu empfehlen.

Daß Leibniz so aber vor allem für die den Protestanten anstößigsten Elemente des katholischen Kultus eintrat und unter anderm Melanchthons in der lutherischen Kirche anerkannte Regel, daß nichts *extra usum* Sakrament sei, als *commentum novum et incongruum* ablehnte, ist ein Beweis dafür, daß er nicht etwa auch wie Molanus, Fabricius und andere durch den Einfluß von Calixts Synkretismus zu seinen katholischen Anschauungen geführt worden sein kann. Denn auch die von diesem ausgezeichneten fünf ersten Jahrhunderte hatten für Leibniz keine höhere Autorität als die offiziellen Leistungen des spätern Katholizismus. Wohl erkennt auch er an, daß in dessen Entwicklung manche Mißbräuche aufgekommen seien, die er ebenso wenig billigen wollte, wie es im Grunde die katholische Kirche selbst tue. Fragt man aber, wodurch denn sonst etwa der aus Kursachsen stammende Lutheraner zu seinen katholischen Neigungen geführt worden sein mag, so werden dafür in erster Linie schon sein eigentümlicher Bildungsgang, dann vor allem sein vertrautes Verhältnis zu dem Konvertiten Johann Christian von Boineburg und endlich seine eifrige Beteiligung an den politischen Bestrebungen des Mainzer Kurfürsten Johann Philipp von Schönborn in Anspruch zu nehmen sein[21]). So ist Leibniz auf dem Hintergrunde seiner

[20]) In der Ausgabe von Haas p. 25. [21]) Vgl. Fischer S. 38. 52ff. 57f.

stark vorherrschenden politischen Interessen doch vielmehr nur durch ähnliche kirchliche und theologische Tendenzen und Ideale als durch eine gemeinsame Schulrichtung mit Molanus zusammengeführt worden. Daß beide sich aber theologisch aufs beste verstanden, ist wieder nur ein Beweis dafür, wie nahe der Helmstädter Synkretismus in seiner letzten durch Molanus und Fabricius vertretenen Phase einer im wesentlichen katholischen Denkart gekommen ist.

4. Endlich sind in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts außer den bisher besprochenen Leistungen noch eine Anzahl von Schriften erschienen, in denen gleichfalls eine Wiedervereinigung der Protestanten mit der katholischen Kirche in der oder jener Weise ins Auge gefaßt wird[22]). Von ihnen soll hier nur eine berücksichtigt werden, da sie deutlich ihre Herkunft aus dem von Calixt herrührenden Gedankenkreise verrät[23]), in den ihr Verfasser durch die Königsberger Vertreter des Helmstädtschen Synkretismus eingeführt worden zu sein scheint. Sie ist verfaßt von dem Prediger zu Memel und königlich polnischen Historiographen Matthäus Prätorius und führt den Titel: *Tuba pacis ad universas dissidentes in occidente ecclesias seu discursus theologicus de unione ecclesiarum Romanae et Protestantium nec non amica compositione controversiarum fidei inter hos coetus (Coloniae 1685).* Auch in diesem Buche liegt wie in den einschlägigen Arbeiten von Molanus ein Zeugnis dafür vor, wie Calixts Ideen von der Verbindlichkeit der altkirchlichen Dogmatik Männer von unzureichender theologischer Bildung innerlich dem Protestantismus entfremden und zu einer wesentlich katholischen Auffassung der christlichen Lehre disponieren mußten. Prätorius gab sich in seinen Ausführungen zwar insofern als Protestanten, als er meinte, nicht gegen die symbolischen Bücher der preußischen Kirchen und die Übereinstimmung der lutherischen und der reformierten Theologen zu verstoßen, und er wollte bei dem Friedenswerke auch auf die katholischen Konzilien von Constanz bis Trient keine Rücksicht genommen wissen. So scheint er sein Buch noch vor seinem von Walch erwähnten[24]) Übertritt zur römischen Kirche geschrieben, aber, da es in Köln gedruckt worden ist, erst nachher veröffentlicht zu haben. Jedenfalls hat er von

[22]) Die Titel bei Walch Bibl. th. sel. t. 2 p. 355ss.
[23]) Vgl. die Auszüge daraus bei Hering S. 198ff.
[24]) L. c. p. 358.

den gleichen theologischen Voraussetzungen aus in seiner Konversion den entscheidenden Schritt getan, zu dem sich Molanus, als die Versuchung dazu an ihn herantrat, nicht auch hat verstehen wollen. Allerdings lagen die äußeren Verhältnisse bei dem Historiographen des polnischen Königs sehr viel anders als bei dem ersten Geistlichen der hannoverschen Landeskirche.

Kap. LXXIII.

Der protestantische Synkretismus nach Calixt.

1. Während Calixt in weitem Umfange für Einflüsse der ihm aus umfassenden Studien gut bekannten katholischen Theologie empfänglich war, hatte er der reformierten Literatur niemals ein größeres Interesse zugewandt und sich daher aus ihr auch keine irgendwie erheblichen Auffassungen und Ansichten angeeignet[1]). Wie er jedoch auf Grund seiner Anschauungen von der Verbindlichkeit der altkirchlichen Dogmatik trotz seiner ausgedehnten Polemik dem Katholizismus gleichwohl zugestand, daß dieser jedenfalls das Fundament des Glaubens behaupte und in den notwendigen Dogmen keine die Gemeinschaft mit ihm ausschließenden Irrtümer hege, so ließ Calixt die Gunst dieser Auffassung erst recht den Reformierten zu gute kommen, obwohl er gegen sie die Mehrzahl der Unterscheidungslehren im lutherischen Sinne vertrat und verteidigte. Der katholischen Kirche nun konnten durch jene freundlichere Stellung eines heterodoxen Lutheraners zu ihr keine sachlich ins Gewicht fallenden Zugeständnisse, geschweige ein Eingehen auf Calixts synkretistischen Standpunkt abgewonnen werden, mochte man ihn persönlich auch für einen weniger schwer belasteten Häretiker halten, als die schroffen Protestanten beider Konfessionen, die noch immer den Katholizismus für das okzidentalische Antichristentum hielten und erklärten. Den deutschen Reformierten dagegen war, wie es sich vor allem auf dem Religionsgespräch zu Thorn herausstellte, Calixts wohlmeinende Irenik aufs höchste willkommen und eine überaus erwünschte Unterstützung ihrer eignen auf Herstellung des Friedens ausgehenden kirchlichen Bemühungen. So traten sie mit ihm

[1]) S. o. S. 373.

gern in freundschaftliche Beziehungen und verargten ihm nicht die kritischen Vorbehalte, die er als Lutheraner gegen eine Anzahl der von ihnen vertretenen Lehren machte.

Diese praktische Verständigung, in der sich der Standpunkt einer gegenseitigen Toleranz tatsächlich verwirklichte, kam zur Geltung auch, wo sich weiterhin synkretistisch interessierte Lutheraner und irenisch gesinnte Reformierte mit einander berührten. Verschiedene Einzelfälle dieser Art[2]) sind Symptome einer sich da und dort wie von selbst einstellenden praktischen Annäherung der beiden protestantischen Konfessionen. Besonders in den Ländern der brandenburgischen Kurfürsten und preußischen Könige werden sich aber auch sonst noch manche solche Vorkommnisse zugetragen haben, an die sich nur die historische Erinnerung stillschweigend verloren hat. Wie sich aber unter der Voraussetzung eines auf beiden Seiten vorhandenen guten Willens das Verhältnis zwischen den Lutheranern und den Reformierten friedlich gestalten konnte, ohne daß der eine oder der andere Teil seiner konfessionellen Dogmatik etwas zu vergeben brauchte, das zeigte sich auf dem Religionsgespräch, das im Juli 1661 in Kassel zwischen den reformierten Marburger Professoren Sebastian Curtius und Johannes Heinius und den lutherischen Professoren von dem *Gymnasium illustre* zu Rinteln Peter Musäus und Johannes Hennichius abgehalten wurde. Diese Lutheraner gehörten der Helmstädtschen Richtung an; Curtius war Schüler und Nachfolger von Johannes Crocius[3]). Die Verhandlungen waren von demselben Geist des Friedens und der gegenseitigen Anerkennung getragen, in dem einst Calixt mit Bergius und dessen Gefährten zu Thorn zusammengeführt worden war. Auf beiden Seiten überzeugte man sich, daß die bestehenden konfessionellen Differenzen den Grund des gemeinsamen Glaubens gar nicht berührten, also auch der Herstellung eines Kirchenfriedens nicht im Wege ständen. Daher vereinigte[4]) man sich denn auch dahin, „es solle kein Theil das ander wegen dieser überbleibenden streitigen Puncten durch-

[2]) Vgl. Hering Bd. 2 S. 152f. Anm. J. G. Walch, Einleitung in die vornehmsten Religionsstreitigkeiten S. 518. J. Hashagen, Der rheinische Protestantismus und die Entwicklung der rheinischen Kultur. 1924. S. 141. 144.

[3]) Vgl. Henke, Das Unionscolloquium zu Cassel im Juli 1661. Marburg 1862. S. 15f.

[4]) Kurtzer Bericht von dem Colloquio zu Casseln. Abgedruckt in der theologischen Facultät Wittenberg Bedencken über dem Casselschen Colloquio. Wittenberg 1663. S. 32f.

ziehen, schmähen oder verdammen, sondern einander hertzlich und brüderlich lieben und dahin sich disponiren lassen, einander vor ware Gliedmaßen der Kirchen und mit - *Consorten* des waren seligmachenden Glaubens, auch Mit Erben des ewigen Lebens zu halten; Welches das rechte Mittel und stärckeste Band seyn würde, beständigen Frieden und Kirchen-Einigkeit zu befestigen und zu erhalten".

In dem von den vier Unterrednern und von drei weltlichen Räten des Landgrafen Wilhelm VI. von Hessen unterzeichneten Bericht über das Kasseler Gespräch wurde in derselben Weise wie in dem offiziellen Protokoll des dreißig Jahre früher in Leipzig abgehaltenen Kolloquiums festgestellt, wieweit man mit einander übereinstimmte und über welche Ansichten man sich nicht habe vergleichen können. Da man jedoch in Leipzig die *Invariata* zu Grunde gelegt hatte, über die man bis auf wenige Artikel übereinstimmte, in Kassel dagegen ähnlich wie einst zu Mömpelgard nur über die streitigen dogmatischen Fragen nach dem Abendmahl, der Prädestination, der Christologie und der Taufe verhandelte, hinterlassen die Ergebnisse dieser spätern Unterredung den Eindruck, daß hier weit mehr streitige Punkte unverglichen übrig geblieben seien als 1631. Denn über die Taufe war man in Leipzig ohne Vorbehalte einig geworden. Und wegen der Gnadenwahl hatte man sich dort jedenfalls über deren universalistischen Charakter leicht verständigt. In Kassel dagegen wurden die konfessionellen Differenzen über diese beiden Lehren sehr viel bestimmter herausgearbeitet, und die reformierte Prädestinationslehre nicht auch wieder, wie in Leipzig von Johann Crocius und Johann Bergius, universalistisch umgedeutet. Vielmehr kamen in Kassel die charakteristischen reformierten Abweichungen von der lutherischen Anschauung vollständiger, unverhüllter und deutlicher zum Ausdruck. Dennoch hinderten diese Feststellungen nicht die Bereitschaft der beiden Parteien zu einer grundsätzlichen Verträglichkeit.

Dies aber war ein unter dem unverkennbaren Einfluß von Calixts Anschauungen erreichter Fortschritt in der Behandlung der ganzen Frage nach dem kirchlichen Frieden unter den Protestanten. In Leipzig war für die gesamten Verhandlungen der lutherische Anspruch bestimmend gewesen, daß Voraussetzung jeder kirchlichen Vereinigung mit den Reformierten nur eine völlige dogmatische Verständigung sein könne. Da eine solche trotz

der weitgehenden Nachgiebigkeit von Crocius und Bergius gegen die lutherischen Anschauungen nicht zu stande gebracht werden konnte, überließ man die Fortsetzung der immerhin nicht ganz ungünstig verlaufenen Auseinandersetzung einer künftigen Wiederholung solcher Unterredungen. In Kassel dagegen nahm man jenes an sich aussichtslose Ziel einer vollständigen dogmatischen Übereinstimmung überhaupt nicht mehr in Aussicht. Vielmehr fand man sich von vorn herein damit ab, daß eine volle Einigung über die bisher bestehenden konfessionellen Differenzen überhaupt nicht erreicht werden könnte. Doch hielt man dies auch gar nicht mehr für notwendig, da man sich im Fundament des Glaubens, sowie Calixt dieses übereinstimmend mit manchen, namentlich älteren reformierten Theologen einfach im Apostolikum hatte ausgesprochen sein lassen, ohne weiteres einig wußte. Da man so aber die streitigen dogmatischen Lehren gewissermaßen als theologische Adiaphora beurteilte, war es auch möglich, sie ganz unbefangen und aufrichtig, sowie es der konfessionellen Auffassung eines jeden Teils entsprach, als unverglichen zu registrieren, ohne mehr eine elenchtische Bearbeitung der Gegenpartei für notwendig zu halten. Daher kam es nun bloß noch darauf an, nach Möglichkeit darauf hinzuwirken, daß weiterhin jede persönlich verstimmende Auseinandersetzung über jene Frage unter den beiderseitigen Parteigängern unterblieb. So aber hat sich in Kassel das rein praktische Ideal einer gegenseitigen Toleranz durchgesetzt, das die deutschen Reformierten schon längst vertreten und das sich nun auch die heterodoxen Lutheraner von der Helmstädter Richtung in Rinteln offen angeeignet hatten.

2. Das Kasseler Gespräch, auf dem zum ersten Male in Deutschland ein vorbehaltsfreies friedliches Abkommen zwischen Lutheranern und Reformierten getroffen worden war, erregte mit Recht großes Aufsehen. Eine Wirkung dieses wichtigen Ereignisses war es, daß nun auch wieder die monographische Erörterung der Frage nach den fundamentalen Glaubensartikeln neu belebt wurde[5]). Zugleich war es der Anlaß dazu, daß der Streit der orthodoxen Lutheraner gegen den Synkretismus, der seit Calixts Tod stark nachgelassen hatte, mit neuer Heftigkeit ausbrach[6]). Denn während von den Führern der calvinistischen

[5]) S. o. S. 346ff.

[6]) Vgl. P. Tschackert, Synkretistische Streitigkeiten in Haucks RE³. Bd. 19 S. 249ff.

Orthodoxie in den Niederlanden nun sogar Maresius und Hoornbeek das Ergebnis des Kasseler Gesprächs mit Wohlgefallen aufnahmen[7]), verhielten sich auf Calovs Betreiben die orthodoxen Lutheraner durchaus ablehnend und mißbilligend gegen die Mitwirkung der Rintelner Theologen an jener Verständigung. Selbst die theologische Fakultät zu Jena beteiligte sich zusammen mit denen von Wittenberg und Leipzig an einer gemeinsamen Vorstellung, in der den Lutheranern von Rinteln ihre Abtrünnigkeit von dem bisher gegen die Reformierten geübten ablehnenden Verhalten zum Vorwurf gemacht wurde. Da aber die Rintelner ihren zu Kassel eingenommenen Standpunkt verteidigten, lieferten sie Calov und seinen Genossen nur wieder neuen Stoff für ihren leidenschaftlichen Kampf gegen den Synkretismus.

Andererseits bestimmte der zu Kassel erreichte Erfolg der konfessionellen Irenik den Großen Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg dazu, nun auch in Berlin ein Religionsgespräch zwischen den dortigen lutherischen Geistlichen und seinen reformierten Hoftheologen zu veranstalten. Schon Johann Sigismund hatte aus Gründen, die sich aus dem Wortlaut und dem Sinn des Augsburger Religionsfriedens ergaben, davon absehen müssen, das landesherrliche *jus reformandi* in Anspruch zu nehmen und seinen Untertanen den Übergang zum reformierten Bekenntnis aufzuerlegen[8]). Ebenso hatte Friedrich Wilhelm die in älterer Zeit verbrieften Rechte seiner Untertanen bestehen lassen müssen[9]). Aber seine und seiner Behörden Verwaltungsmaßnahmen liefen doch sehr bestimmt auf eine Begünstigung der Reformierten hinaus. Auch hat es an Übergriffen in das *jus in sacra* der brandenburgischen Lutheraner nicht gefehlt, wie wenn einmal einem lutherischen Geistlichen zugemutet wurde, nach dem Heidelberger Katechismus zu unterrichten[10]). Und widerum forderte die Renitenz der Lutheraner gegen das ihre konfessionelle Freiheit beeinträchtigende weltliche Regiment den Kurfürsten zu Gegenmaßregeln heraus. So waren 1654 die von brandenburgischen Geistlichen verfaßten theologischen Schriften einer Zensur des Konsistoriums unter-

---

[7]) Cf. J. G. Walch, Bibl. theol. t. 2 p. 491.

[8]) Vgl. U. Stutz, Kurfürst Johann Sigismund von Brandenburg und das Reformationsrecht. Sitzungsberichte der pr. Akad. d. Wiss. vom 19. 1. 1922 S. 24ff.

[9]) Vgl. H. Landwehr, Die Kirchenpolitik Friedrich Wilhelms des Großen Kurfürsten. 1894. S. 10. [10]) Ebenda S. 191.

worfen worden[11]). Dann folgte 1662 das sogenannte erste Toleranzedikt, das aber nur den Lutheranern und nicht auch den Reformierten das Verdammen und Verketzern der Gegenpartei verbot[12]). Nachdem jedoch Calovs *Epicrisis* des Kasselschen Gesprächs erschienen war, erließ der Kurfürst am 21. August 1662 ein Dekret, in dem er den Brandenburgern den Besuch der Wittenberger Universität verbot[13]).

Dieses allmählich sich verschärfende Vorgehen gegen die Lutheraner[14]) eröffnete dem Religionsgespräch[15]) mit den Reformierten, zu dem Friedrich Wilhelm an demselben 21. August die lutherischen Geistlichen von Berlin und Cölln entbieten ließ, von vorn herein keine günstigen Aussichten. Die Verhandlungen begannen am 1. September 1662 und erstreckten sich bis in den Mai 1663; aber bei der gegenseitigen Verstimmung und Erbitterung beider Teile führten sie zu keinem positiven Ergebnis. So waren diese Unterredungen nur dazu geeignet, den Eindruck, den das Kasseler Gespräch gemacht hatte, wieder erheblich abzuschwächen. Der Kurfürst aber setzte seine gewaltsame Versöhnungspolitik fort. In einem neuen Edikt vom 16. September 1664 begnügte er sich nicht mit einem nunmehr den beiden Konfessionen auferlegtem Verbot sich gegenseitig zu schmähen[16]). Sondern er verlangte überdies von den lutherischen Geistlichen, daß sie durch Unterzeichnung eines Reverses sich ausdrücklich zur gehorsamen Beobachtung dieser Vorschrift verpflichteten. Unter denen, die sich durch dieses Ansinnen eine Untreue gegen die lutherischen Bekenntnisse zugemutet sahen und, da sie deshalb ihre Unterschrift verweigerten, ihres Amtes verlustig gingen, befand sich auch Paul Gerhardt[17]). Zwar nahm der Kurfürst seine über diesen verhängte Absetzung 1667 wieder zurück[18]). Gerhardt aber sah sich durch Gründe seines Gewissens genötigt[19]), auf eine fernere Wirksamkeit in der brandenburgischen Landeskirche zu

[11]) S. 200. [12]) S. 204.

[13]) Vgl. dazu W. Friedensburg, Kurfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg und die Wittenberger Theologen in der Festgabe für Karl Müller. 1922 S. 233 ff.

[14]) Andererseits beschützte Friedrich Wilhelm wenigstens in seinen westdeutschen Landesteilen die Lutheraner gegen Übergriffe der dort überwiegenden Reformierten. Vgl. Hashagen S. 130 f.

[15]) Landwehr S. 208 ff. Vgl. H. Petrich, Paul Gerhardt. 1914. S. 137 ff.

[16]) Vgl. Petrich S. 145. [17]) Vgl. ebenda S. 149 f.

[18]) Ebenda S. 155 f. [19]) Ebenda S. 157 f.

verzichten, und übernahm zwei Jahre später ein Archidiakonat zu Lübben in der damals noch zum Kurfürstentum Sachsen gehörenden Niederlausitz. Daß auch eine so verehrungswürdige Persönlichkeit, wie der größte deutsche Dichter geistlicher Gesänge, von der Willkür der damals von Friedrich Wilhelm betriebenen gewalttätigen Unionspolitik nicht verschont blieb, konnte die Lutheraner gegen diese nur noch mehr als schon zuvor aufbringen. So aber wurde geradezu das Gegenteil von dem bewirkt, was der Kurfürst eigentlich erreichen wollte. Das entging auch ihm selbst auf die Dauer nicht, und so bequemte er sich später mehr und mehr zu einem maßvollern Vorgehen gegen seine lutherischen Untertanen[20]). Da sich diese gleichwohl dauernd bedrückt fühlen mußten, hat die auf die Grundsätze einer wirklichen Parität noch keineswegs eingestellte Kirchenpolitik des Großen Kurfürsten die Verbreitung einer der kirchlichen Verständigung günstigen Stimmung doch vielmehr gehemmt als begünstigt.

3. Die kirchlichen Friedensbestrebungen seines Vaters setzte in vorsichtigerer Weise sein Nachfolger, der spätere König Friedrich I. von Preußen, fort, der durch seine Gemahlin Sophie Charlotte in engen Beziehungen zu dem gleichgesinnten Hofe zu Hannover stand. So kam es seit 1697 zu Verhandlungen, an denen von brandenburgischer Seite besonders der Hofprediger Daniel Ernst Jablonski und von hannoverscher wieder Leibniz und Molanus beteiligt waren[21]). Wie wenig reif aber noch die namentlich unter den brandenburgischen Lutheranern herrschende Stimmung für eine Verständigung mit den Reformierten war, zeigte sich auf dem unter dem Namen *Collegium caritativum* bekannten Religionsgespräch, das 1703 zu Berlin stattfand[22]). Unter dem Vorsitz des Bischofs Ursinus nahmen an ihm als Vertreter der Reformierten Jablonski und der Frankfurter Professor Samuel Strimesius, von lutherischer Seite der Cöllner Propst Lütkens und der Magdeburger Superintendent Winckler teil. Aber gleich schon nach der ersten Sitzung zog sich Lütkens aus grundsätzlicher Abneigung von dem Einigungswerk zurück. Winckler jedoch riet in einer bald darauf von anderer Seite unter dem Titel *Arcanum regium* veröffentlichten Denkschrift dem Könige, die Union zwischen den beiden Konfessionen seines Reichs als dessen *summus*

[20]) S. 226ff. [21]) Vgl. Hering Bd. 2 S. 312ff.

[22]) Vgl. ebenda S. 318ff. J. G. Walch, Vornehmste Religionsstreitigkeiten S. 510ff. Kleinert, Artikel Jablonski in Haucks RE³ Bd. 8 S. 512.

episcopus gewaltsam einzuführen. Die Folge dieses die weitesten Kreise erregenden Übereifers war, daß auf Abraten von Molanus und Leibniz die von Jablonski bereits in Aussicht gestellte Fortsetzung des nunmehr auf eine größere Anzahl von Unterrednern auszudehnenden Gesprächs überhaupt unterblieb.

Durch diese Ereignisse wurde nun auch wieder die literarische Erörterung der Unionsfrage von neuem belebt, und in den folgenden beiden Jahrzehnten erschienen eine große Anzahl von Schriften für und gegen die konfessionelle Einigung. So energisch aber auch die Wortführer der orthodoxen Lutheraner, V. E. Löscher, Gottlieb Wernsdorf, Ernst Salomo Cyprian, Erdmann Neumeister, Sebastian Edzard, die Vereinigung mit den Reformierten zu bekämpfen fortfuhren, so übten sie in diesem Zeitalter des aufstrebenden Pietismus doch nicht mehr denselben Einfluß aus wie einst ihre Vorgänger. Vor allem fehlte ihnen seit dem Übertritt des sächsischen Kurfürsten Friedrich August zum Katholizismus der Hintergrund der politischen Macht, die sich zuvor für die strenge lutherische Orthodoxie einzusetzen pflegte. Mehr und mehr aber wuchs überhaupt die Abneigung gegen dogmatische Streitigkeiten und gegen konfessionelle Rechthaberei. Der Plan einer Vereinigung der beiden protestantischen Konfessionen beschäftigte 1722 sogar das *Corpus Evangelicorum* zu Regensburg[23]). Diesem legte der preußische Gesandte ein aus 15 Punkten bestehendes Unionsprojekt vor, in dem es vor allem auch auf Abendmahlsgemeinschaft abgesehen war. Bei den Verhandlungen darüber erreichten zwar zunächst die sächsischen Gesandten einen Kommissionsbeschluß, daß den Reformierten der Name evangelische Christen nicht zugestanden werden könne. Das Plenum aber eignete sich diesen Antrag nicht an, sondern beschloß, daß man mit einander in Einigkeit leben, sich gegenseitig als Augsburgische Konfessionsverwandte anerkennen und beiderseits evangelisch nennen wolle. Weiteren Schritten zur Verwirklichung des Unionsplans widersetzten sich dagegen wieder Kursachsen und einige andere lutherische Stände mit dem Erfolg, daß die Verhandlungen zu stocken begannen und schließlich ergebnislos verliefen.

4. Die zahlreichen irenischen Schriften aus dem Ende des 17. und dem Anfang des 18. Jahrhunderts sind zum weitaus größten Teil theologisch wenig ergiebig. In ihnen werden im wesentlichen nur die bisher schon vertretenen Argumente, wenn auch

[23]) Vgl. Walch S. 533ff. Hering S. 367ff.

unter Modifikationen, geltend gemacht. Unter den älteren von ihnen aber zeichnet sich Samuel von Pufendorfs *Jus feciale divinum* durch eigentümliche Wendungen aus, die er gewissen bisher bereits vielfach erörterten Möglichkeiten gegeben hat. Der hervorragende Rechtsphilosoph, der die von Hugo Grotius begründete naturrechtliche Theorie systematisiert hat, bekundete seine konstruktiven Interessen und Fähigkeiten auch in der Art, in der er die Frage nach der Herstellung der kirchlichen Einigung der streitenden christlichen Konfessionen erörterte. Zu diesem Ziel erklärt er zwei Wege für gangbar, den der *tolerantia* und den der *conciliatio*[24]). Diese kann entweder vollständig sein oder sich nur auf die fundamentalen Dinge erstrecken. Die Toleranz aber kann entweder nur politisch oder auch kirchlich sein. Um politische Duldsamkeit nun handelt es sich nicht. Kirchliche Toleranz aber ist vorhanden, wenn man sich, ohne in gleichzeitig bestehenden dogmatischen Differenzen ein Hindernis zu sehen, gegenseitig doch als Glieder derselben Partikularkirche anerkennt und kirchliche Gemeinschaft, auch bei der Abendmahlsfeier, unterhält[25]). Andererseits würde eine vollständige *conciliatio* nur statthaben, wenn aus der heiligen Schrift die Wahrheit der einen und die Falschheit der anderen bisher streitigen Ansichten zweifellos erwiesen wäre. Eine solche Einigung aber ist zur Zeit vielmehr nur ein Gegenstand von Wünschen, als von erreichbaren Hoffnungen, da ihr zwar nicht eine objektive Unmöglichkeit, wohl aber gewohnheitsmäßige Vorurteile und menschlicher Hochmut entgegenstehen[26]). Unter diesen Umständen kann es sich nach Pufendorfs Meinung doch nur darum handeln, eine *conciliatio tolerantiae mixta* in Aussicht zu nehmen. Insofern kommt es auf die Verständigung über ein hinreichendes und adäquates Fundament des Glaubens an, das die zum Heile unbedingt notwendigen Glaubensartikel umfaßt, während in den übrigen dogmatischen Fragen gegenseitige Toleranz zu beobachten ist[27]).

Nun bestehen aber kirchliche Streitfragen nicht nur über die Dogmen, sondern auch über irdische Güter und weltliche Machtansprüche. Jene pflegen mit der Zeit zu verschwinden. Und schließlich wird man auch einmal über den wahren Sinn der heiligen Schrift ins reine kommen, so daß alle Streitigkeiten hierüber entschieden sein werden[28]). Um diesen Zustand herbeizuführen,

[24]) S. a. Pufendorf, Jus feciale divinum. Lubecae 1695 p. 12 ss.
[25]) P. 20. [26]) P. 23. [27]) P. 24. [28]) P. 28 s.

hielt Pufendorf Konzilien und Religionsgespräche nicht für erfolgversprechende Mittel, sondern empfahl unter der Mitwirkung auch von Laien zu führende kommissarische Verhandlungen zur Erzielung vielmehr von Konventionen als von bindenden Beschlüssen[29]). Dagegen seien Streitigkeiten um Besitz und Macht überhaupt unversöhnlich und nur durch Unterwerfung des einen Teils zu beendigen. Dies gelte insbesondere von dem Streit zwischen den Protestanten mit der für sich Unfehlbarkeit beanspruchenden Kirche des Papstes[30]).

Die Voraussetzung nun für eine kirchliche Vereinigung, sowie er sie für erreichbar hielt, ist nach Pufendorf die Verständigung auf ein gemeinsames theologisches System, aus dem hervorgehe, welche Glaubensartikel fundamental seien und wodurch diese sich von den übrigen unterscheiden. Da ein solches nicht auch mit den Socinianern, den meisten Wiedertäufern, den Quäkern und anderen Fanatikern vereinbart werden kann, ist mit diesen allen keine kirchliche Einigung möglich. Vielmehr sind sie zu widerlegen, damit sie sich nicht noch mehr verbreiten. Denn weltlich gesinnten Menschen schmeichelt nichts so sehr, wie wenn ihnen zu glauben nur Lehren dargeboten werden, die die Vernunft fassen kann, und wenn von ihnen bloß die Führung eines ehrbaren und ruhigen Lebens verlangt wird. Daher genügt zur Herstellung der christlichen Eintracht auch nicht die Vereinigung auf das apostolische Symbol oder andere ganz laxe Formeln[31]). Dagegen meint Pufendorf, daß sich allerdings die Lutheraner und die Reformierten sehr wohl auf ein gemeinsames System einigen können, das freilich mehr enthalten müsse, als bloß eine natürliche Gotteserkenntnis[32]).

Die Grundzüge eines solchen Systems nun stellt Pufendorf fest, indem er es in Gestalt einer föderalistischen Dogmatik entwickelt. In deren Entwurf und Durchführung erscheint er aber nicht etwa von Calixt, sondern von der reformierten Föderaltheologie abhängig. Aus dieser hat er übernommen die Lehren von dem *foedus operum* im Paradiese und von dem seit dem Protevangelium verkündigten *foedus gratiae*, sowie es die Konvention zwischen dem Vater und dem Sohne über die Rettung der Menschen durch dessen Satisfaktion voraussetzt[33]). Als Vorzug der föderalistischen Anlage des theologischen Systems wird gerühmt, daß

[29]) P. 30. [30]) P. 32. 46. 52. [31]) P. 81. [32]) P. 86s.
[33]) P. 112. 134.

sich aus ihm eine bindendere, weil freiwillig übernommene Verpflichtung zu den Leistungen des Glaubens, der Frömmigkeit und eines heiligen Lebenswandels ergebe, als aus der Auflage eines einseitigen Gebots[34]). Doch ist dieser Bund nicht etwa nach der Analogie von Kauf- und Verkaufverträgen unter Gleichberechtigten zu denken, sondern eher schon einem Lehnskontrakt vergleichbar, in dem der Lehnsherr etwas auf den Lehnsmann überträgt und dieser keine Wiedererstattung, sondern Erkenntlichkeit zu leisten hat. In ähnlicher Weise soll das ganze christliche Leben als dauernde Buße ein Kampf gegen die schlechten Begierden des Fleisches sein[35]). Vorausgesetzt aber ist in dem Bundessystem vor allem das Mysterium der Trinität als das Fundament der christlichen Religion[36]). Denn wenn es in der einen Gottheit nicht mehrere Personen gäbe, so wäre auch kein Erlöser, keine Erlösung, kein Glaube und keine Rechtfertigung denkbar[37]). Hält man jedoch Gottes Sohn für ein Geschöpf und läßt ihn nur durch Adoption in das Konsortium der Gottheit aufgenommen sein, so geht auch diese Annahme ebenso über die Vernunft hinaus, wie die seiner Wesenseinheit mit dem Vater[38]).

In seinem Bundessystem nun, meint Pufendorf, seien alle zum Heile notwendigen Artikel enthalten, und alle Protestanten könnten sich darauf vereinigen[39]). Allerdings ist er sich dessen wohl bewußt, daß sich ihm die lutherische Auffassung von der Gnade und von der Prädestination leichter einfügen lasse als die reformierte. Gegen diese macht er geltend, daß es einen Widerspruch in sich einschließe zu meinen, Gott gehe einen Bund mit den Menschen ein, das Heil aber und die Verdammnis seien doch vielmehr von einem absoluten Dekret Gottes abhängig[40]). Zum Schluß bespricht Pufendorf teils zustimmend teils kritisch vier verschiedene Wege zu dem Ziel der kirchlichen Vereinigung, die Pierre Jurieu in seiner *Consultatio de pace inter protestantes ineunda* als gangbar empfohlen hatte[40]). Doch kann er in allen diesen Methoden, soweit auch er sie billigt, nur Vorbereitungen zu der künftigen Eintracht, nicht aber auch wirksame Mittel zur Beseitigung des Streites erblicken. Denn dieser läßt sich über-

---

[34]) P. 93. 139. 189. [35]) P. 191ss. [36]) P. 140s. [37]) P. 174.
[38]) P. 142. [39]) P. 207.
[40]) Vgl. darüber J. G. Walch, Historische und theologische Einleitung in die vornehmsten Religionsstreitigkeiten. Jena 1722. S. 506f. E. Seeberg S. 480f.

haupt nicht mit einem Schlage aufheben. Vielmehr ist das nur von der Zeit zu erwarten, deren Verlauf viel zur Besänftigung der Gemüter beitragen wird. Inzwischen aber ist es von der größten Wichtigkeit, daß die Protestanten gegen Rom als ihren gemeinsamen Feind zusammenstehen und unter einander die Pflichten einer christlichen und brüderlichen Liebe erfüllen[41]).

5. Unter den reformierten Irenikern am Anfang des 18. Jahrhunderts nahm Samuel Strimesius eine führende Stellung ein. Ähnlich wie Pufendorf unterschied[42]) er zwei Grade, in denen das von ihm erstrebte Ziel des kirchlichen Friedens unter den Protestanten verwirklicht werden könne. Als niederen bestimmte er die kirchliche Toleranz, die darin bestehe, daß beide Teile, unter Vorbehalt ihrer Verschiedenheit in weniger fundamentalen Lehren, in ihren Gebräuchen und in ihren kirchlichen Organisationen, sich gegenseitig als frei von fundamentalen Irrtümern anerkennen und sich aller Verdammungen wider einander enthalten. Den höhern Grad einer vollkommeneren Einigung nannte Strimesius Union[43]) und dachte diese als Verbindung der beiden Konfessionen in einem und demselben Kirchenwesen. Zu ihrer Begründung hielt er für notwendig, daß zuvor die einander widersprechenden symbolischen Bücher beider Parteien, besonders die Konkordienformel und die Dortrechter Beschlüsse, nach der allein inspirierten und unfehlbaren Norm der heiligen Schrift geprüft und entweder gemildert oder ganz abgeschafft, als gemeinsamer Ausdruck der Lehre aber die unveränderte Augsburgische Konfession angenommen und die Zeremonien von jedem Aberglauben und jedem Anspruch, daß sie notwendig seien, gereinigt würden. Indem auch Strimesius davon überzeugt war, daß die Lutheraner und die Reformierten im Fundament des Glaubens übereinstimmen, und diese Ansicht besonders gegen die von der andern Seite noch immer für autoritativ gehaltenen Schriften von Nikolaus Hunnius und Hülsemann verfocht[44]), suchte er für die eine bloße Toleranz überschreitende Union Stimmung zu machen[45]). Auf

[41]) P. 382ss.

[42]) S. Strimesius, Ingenua in controversias Evangelicorum inquisitio. Francof. ad Viadr. 1708. p. 569s.

[43]) Der Ausdruck Union verdrängte im Sprachgebrauch von deren Verfechtern schließlich ganz das ursprünglich gebräuchlichere Wort Synkretismus, da dieses im Streit gegen die Helmstädter und Jenenser recht eigentlich zu einem Schimpfnamen entwertet worden war.

[44]) P. 650ss. [45]) P. 879ss.

seine breiten dogmatischen Auseinandersetzungen näher einzugehen würde zu weit führen. Neue Gedanken vertrat er da nicht. Doch stand er den Lutheranern in der Auffassung der Taufe[46]) näher als frühere Reformierte, und auch in der Lehre vom Abendmahl bemühte er sich, den 10. Artikel der *Invariata* als den treffenden Ausdruck der nach seiner Meinung richtigen Auffassung zu vertreten[47]).

In alle Auseinandersetzung aber über Toleranz und Union spielte nach wie vor die Frage nach den fundamentalen Glaubensartikeln hinein. Auch Strimesius hat über diese 1708 einen eigenen *tractatus* herausgegeben. Daß er darin keine neuen Gesichtspunkte darzubieten hatte, darf wohl aus den gleichzeitigen Ausführungen seiner umfangreichen *Inquisitio* geschlossen werden. Hier erklärt[48]) er für den einzigen und eigentlichen Charakter der fundamentalen Artikel deren *necessitas ad salutem a Deo ipso in verbo suo scripto vel explicite vel implicite per obviam tamen consequentiam enunciata* und bestimmt[49]) diese Notwendigkeit nicht nur als *medii*, sondern auch als *mandati*. Indem er aber die von ihm anerkannte *nota necessitatis*[50]) auch *implicite* in der heiligen Schrift ausgedrückt fand, verstand er unter ihr doch etwas anderes, unbestimmteres und unsichereres als Acontius und die ihm folgenden Arminianer, die dasselbe Merkmal der fundamentalen Dogmen vielmehr im explizierten Sinne anerkannten.

6. Von namhafteren Theologen nahmen sich außer Strimesius besonders der pietistische Lutheraner Christoph Matthäus Pfaff in Tübingen und der Reformierte Johann Alphons Turretin in Genf, der sich in seiner Vaterstadt um die Beseitigung der *Formula consensus Helvetica* verdient gemacht hat, der Unionsbestrebungen ihres Zeitalters mit großem Eifer an. In ihrer theologischen Auffassung stimmten sie in weitem Umfange mit einander überein und in ihren Schriften pflegten sie sich gegenseitig mit hoher Anerkennung zu rühmen. Pfaff aber scheint von Turretin abhängig zu sein, dessen Untersuchung über die fundamentalen Glaubensartikel er als die beste Schrift über dieses Thema bezeichnete[51]). So übernahm[52]) er von ihm die Auffassung der *nota neces-*

---

[46]) P. 602. [47]) P. 610. [48]) P. 573. [49]) P. 575s.
[50]) P. 577.
[51]) Chr. M. Pfaff, Gesammlete Schriften zur Vereinigung der protestirenden Kirchen. Halle 1723. Bd. 1 S. 37.
[52]) Ebenda S. 7. 45. 48.

sitatis, in der Turretin mit Strimesius übereinkam[53]), ferner die Ansicht, daß die fundamentalen Artikel nicht für alle Menschen dieselben seien, sondern verschieden je nach dem Maß der Offenbarung und nach den ungleichen Fähigkeiten und Lebensumständen der Einzelnen[54]). Turretin nun ließ die fundamentalen Artikel zum Teil schon durch das *lumen naturae* begründet sein[55]), da Gott sowohl durch dieses wie durch seine Offenbarung seinen Willen kund getan habe. Pfaff aber erklärte, „daß die praktischen Artikel am meisten fundamental seien, weil die praktischen Ketzereien den Weg zum Heil auf einmal zuschließen, die theoretischen dagegen eine Zeitlang mit der ewigen Seligkeit schon zusammen stehen können". Auch vermöge niemand von den Glaubensartikeln gründlich zu handeln, der nicht wisse, was die Bekehrung auf sich habe.

Alle diese Bestimmungen beweisen nur, daß der Begriff der fundamentalen Artikel den Theologen im Anfang des 18. Jahrhunderts zu zerfließen begann. Sie hatten ihn von ihren Vorgängern überkommen, nahmen aber Stellung zu ihm vielmehr unter der Vorherrschaft anderer Interessen, die ihnen inzwischen von Wichtigkeit geworden waren. Daher bleibt in ihren Ausführungen auch jede tiefere und selbständige theologische Durchdringung der alten noch immer als entscheidend empfundenen Frage zu vermissen. Die immer oberflächlicher werdenden Versuche aber, sich mit dieser abzufinden, sind ein Symptom dafür, daß das ganze Problem sich überlebt hatte. Gelöst worden freilich war es nicht, so sehr man sich auch mehr als ein Jahrhundert darum gemüht hatte. Aber nach wie vor schieden sich die Geister, je nachdem sie eine Vereinbarung mit dem Gegenpart als möglich behaupteten oder als unmöglich ablehnten. Und je nach dem verschiedenen Standpunkt, den man in dieser Frage einnahm, bestimmte sich das Urteil darüber, was der einen oder der andern Richtung als fundamental galt. So blieben die orthodoxen Lutheraner wie bisher dabei, den Unterschied von den Reformierten als fundamental zu charakterisieren. Ebenso aber sahen sich beide Richtungen

---

[53]) J. A. Turretinus, Disquisitio theologica de articulis fundamentalibus in den Cogitationes et dissertationes theologicae. Genevae 1738 t. 2. p. 442.

[54]) Ibidem p. 440. Nubes testium pro instituenda inter protestantes concordia, Genevae 1719 p. 19ss. Pfaff S. 54ff.

[55]) Nubes testium p. 20.

von den Socinianern und, mit Ausnahme nur der katholisierenden Synkretisten, auch von dem Katholizismus fundamental getrennt. Andererseits machten allerdings die orthodoxen Lutheraner nach wie vor geltend, daß, wenn die Reformierten von ihnen zur kirchlichen Gemeinschaft zugelassen werden sollten, diese auch den Socinianern, die ja gleichfalls das Apostolikum anerkennten, nicht versagt werden könne. Immerhin war das nur ein Argument, um die Reformierten *ad absurdum* zu führen. Denn im Ernst hielten die Lutheraner nicht weniger als die Reformierten eine Verständigung mit den Socinianern für vollkommen ausgeschlossen.

7. Nach dem Mißerfolge der 1722 zu Regensburg angestrebten Vereinbarung beruhigte man sich mehr und mehr bei den Zuständen, wie sie sich bis dahin gestaltet hatten. Andere Probleme und Interessen kamen auf und beschäftigten intensiv die Gemüter, die des konfessionellen Haders überdrüssig um den Gewinn einer neuen Stellung zu den religiösen Fragen rangen. Als aber gegen Ende des Jahrhunderts die Frage nach der Union wieder brennend wurde, um zwei Jahrzehnte später in dem größeren Teile des protestantischen Deutschlands positiv entschieden zu werden, hatten sich die früheren Gegensätze immerhin soweit verloren oder abgeschliffen, daß das Nebeneinander der beiden protestantischen Konfessionen in demselben Kirchenverbande überwiegend überhaupt nicht mehr als unerträglich empfunden wurde.

Durchgesetzt hat sich so aber schließlich doch nur der alte Standpunkt der reformierten Irenik, dem durch die Nachwirkungen des Helmstädter Synkretismus auch in den lutherischen Kirchen der Boden bereitet und durch die Aufklärung immer erfolgreicher bestellt worden war. Das Luthertum aber hatte seine alte Kraft im Kampf gegen den Pietismus und die Aufklärung so völlig erschöpft, daß es in dem größern Teile Deutschlands der Einführung der evangelischen Union keinen durchgreifenden Widerstand mehr leisten konnte. Doch auch in den Landeskirchen, die sich dieser versagten und zum größern Teil sogar in zäher Ablehnung geradezu verschlossen, war die Abneigung gegen sie gar nicht mehr durch die ehemaligen dogmatischen Gegensätze, insbesondere in der Prädestinationslehre und der Christologie, beherrscht. Vielmehr sind es ganz andere Gründe, aus denen die äußerliche Trennung der lutherischen von den unierten deutschen Landeskirchen bisher noch immer bestehen geblieben ist. Vor allem konnte die in Brandenburg und Preußen seit Johann

Sigismund und dem Großen Kurfürsten herkömmliche Art der Kirchenleitung, die gegen die Willkür und die persönlichen Liebhabereien und Launen des jeweiligen *summus episcopus* nicht durch hinreichende Schutzmittel gesichert war, den übrigen Landeskirchen in demselben Maße kein Vertrauen abgewinnen, als ihr bei der engen Verquickung des altpreußischen Kirchentums mit der preußischen Staatspolitik die werbende Kraft überlegener kirchlicher Interessen und Ideale in hohem Grade abging.

Register.

(Die Seitenzahlen von Bd. 2 sind mit fetter Ziffer **2**, von Bd. 3 mit fetter Ziffer **3**, von Bd. 4 mit fetter Ziffer **4** versehen.)

A

Abendmahl, hl. **2**, 92. 155. 322. 327. 341. 396. 466 — **3**, 27. 30. 76—112. 122. 152—156. 233. 235—242. 361. 369. 394. 413. 417 — **4**, 1—72. 77f. 82. 87f. 91ff. 99. 104f. 115f. 118. 130. 150. 156 168. 173f. 185. 193. 204ff. 209f. 255f. 259. 263f. 268. 279. 285. 305. 312. 323. 357. 370f. 415. 417f. 422. 455. 459. 469

Aberglaube **3**, 95. 100 114. 229 — **4**, 165 167ff. 175 403

Absolution u. Schlüsselgewalt **2**, 128. 165ff. 178. 208. 242. 295. 301. 318. 341. 374f. 396. 493 — **3**, 53. 98. 201. 203. 228f 255 — **4**, 196. 378

Acceptatio **2**, 153 254. 258 261. 268

Acontius, Jakob **3**, 318. 344. 362. 371. 435 — **4**, 240. 268—278. 285. 288. 290. 344 420 432. 469

Adiaphora u. Adiaphorismus **2**, 228. 325f. 330 338f 341f 345. 348. 353. 358f. 362. 366f. 370ff 374. 483 — **3**, 129. 133f. — **4**, 341. 420. 460

Adoptianismus **3**, 117. 121 — **4**, 467

Adoption **2**, 489. 499 — **3**, 48 145. 192. 212 216. 256. 264. 360 427 — **4**, 131ff. 175. 212

Aepinus, Joh. **2**, 333. 347. 356f. 371. 375 — **4**, 10

Agricola, Joh. **2**, 175. 181. 220. 242. 322. 326. 334. 399ff. 416. 419 — **3**, 44 89 — **4**, 451

d'Ailly, Pierre **3**, 83

Alber, Erasmus **4**, 13. 107

— Matthäus **3**, 88

Albertus Christianus **2**, 346

Albrecht I., Herzog v. Preußen **2**, 455f.

Allegorese **2**, 22 47 — **3**, 36. 66. 86 94. 99 — **4**, 22. 28f. 90

Allöosis **3**, 36 56. 64. 98. 119. 121f.

Alsted, Joh. Heinr **3**, 281. 424

Althamer, Andr. **4**, 107

Althaus, Paul sen. **4**, 200

— — jun. **3**, 244. 272. 281

Alting, Joh Heinr. **3**, 258. 375. 378—381. 393. 425

Ambrosius **3**, 286 — **4**, 432

Amerbach, Veit **2**, 485

Amesius, Wilh. **3**, 375. 381—390. 392. 424. 441 — **4**, 382. 416

v. Amsdorff, Nik. **2**, 229. 316. 321f. 327f. 355. 357. 360f. 365 367ff. 371. 373. 376ff. 383. 393. 399. 403ff. 410f. 413ff. 419. 432f. 455. 467. 474. 478 — **3**, 261 — **4**, 4. 6. 10. 19. 107. 200. 381

Amyraldus, Moses u. Amyraldismus **3**, 402f. 405—409. 425. 457 — **4**, 265

Analogia fidei **3**, 436 — **4**, 257

d'Andrada, Payva **4**, 236

Andreae, Jakob **2**, 420. 451 — **3**, 257. 292 — **4**, 3. 33f. 36ff. 41f. 44. 49. 56ff. 61f 66. 69 71f. 81—90 101ff. 106f. 117ff 121. 130—134. 143. 174. 180f 185f. 250f.

Anglikanismus **4**, 203. 267

Anna. Kurfürstin v. Sachsen **4**, 52. 56f. 64

Anselm v. Canterbury **2**, 266. 471 — **4**, 293. 347

Anthropomorphismus **2**, 219 — **3**, 65f. 111, 177f. 230. 282. 306 — **4**, 147f. 210

Antinomismus **2**, 181. 220. 225. 325. 327. 381. 399—403. 416. 418f.

Antitrinitarismus **2**, 327 — **3**, 268. 280. 315. 362 — **4**, 38. 261. 277. 280. 289

Anton, Wilh. **3**, 274

Apelles **2**, 489

Apollinaris v. Laodicea u. Apollinarismus **3**, 117 — **4**, 438

Apologetik **3**, 343 — **4**, 234

Apologie der C. A. 2, 246—254. 332. 450 — 3, 142f. 209. 218. 247. 393 — 4, 17f. 21. 25f 30. 232. 432. 434
Areopagitismus 4, 193. 200
Aretius, Benedict 3, 244. 249f. 269 — 4, 256
Aristoteles u. Aristotelismus 2, 78. 232. 290. 440f. — 3, 22. 60 245. 270. 404. 488 — 4, 195. 213. 238f. 411
Arius, Arianer u. Arianismus 2, 412 — 4, 76. 333 432f.
Arminianer u. Arminianismus 2, 3 — 3, 308 309—372. 374 379ff. 391f. 396. 403 409. 411. 427ff. 435. 445. 450 — 4, 152. 238f. 252. 261. 268. 282—290. 310f. 344. 356. 363. 373. 382
Arminius, Jakob 3, 270. 304. 310. 314. 319—339. 341ff. 345. 349. 351. 356. 371. 373f. 376. 403. 427f. 441 — 4, 283
Arndt, Joh. 4, 158. 202f. 207. 216. 222 224. 365 445ff.
Artikel, Eisenacher (1556) 2, 404. 406. 410. 413
— Marburger (1529) 2, 246
— Schmalkaldische (1537) 2, 339 — 3, 227. 286. 393 — 4, 28. 42. 434
— Schwabacher (1529) 2, 246
— Torgauer (1574) 4, 51f. 60. 62. 66ff.
Artolatrie 2, 344 — 4, 19ff. 58
Athanasius 3, 117
Atheismus 3, 343 — 4, 233. 283
Attritio 2, 161
Aufklärung 3, 372. 431f. 435. 458 — 4, 81. 271. 471
August, Kurfürst v. Sachsen 2, 364 — 4, 39. 47f. 51ff. 56f. 59f. 63ff. 68 249
Augustin u. Augustinismus 2, 11f. 21. 31. 38f. 43. 47f. 58. 83. 86f. 116. 121ff. 131. 139. 148. 161. 439 — 3, 29. 33f. 44f. 47ff 54. 60 64. 74 81 117. 120 135. 151. 159. 161. 176. 179f. 182. 185. 191f. 200. 209. 213. 215. 219 224. 231. 245. 250. 254. 258. 275ff. 286 288. 294. 307. 310. 328. 351ff. 359. 362f. 370. 428 — 4, 22f. 42. 87f. 113f. 222. 241. 290. 377. 401 422. 445
Aurifaber, Joh. 2, 403. 467

B

Balduin, Friedr. 4, 303. 307. 342
Basilius 4, 78
Bayle, Pierre 3, 251
Beda 4, 78
Behm, Michael 4, 428
Beier, Leonhard 2, 346
Bekehrung 2, 37ff. 159f. 169ff. 174. 180. 183. 242f 270ff. 278—294. 301. 315ff. 381. 386ff. 393. 401. 405. 423. 427—431. 434 436ff. 440. 442f. 445—449. 486ff. 491—496 — 3, 23. 53. 197. 263f. 354. 359f. 369. 382. 387f. 402ff. — 4, 120. 140. 158f. 162ff. 167. 220. 226ff. 229. 233. 333f. 347. 470
Bekenntnis (s. auch Confessio), Bremisches (1595) 3, 257. 396
— Mansfelder (1560. 1565) 4, 107
— Thüringisches (1549) 2, 379. 476
— Tübinger (1559) 4, 71
— — (1572) 4, 89f. 186
— Württembergisches (1559) 4, 71. 90
Bellarmin, Robert 3, 291. 310. 387 — 4, 236. 291ff. 298. 394
Bergius, Joh. 3. 395. 401 — 4, 261. 263f. 340. 458ff.
— Konr. 3, 395 — 4, 261. 340
Bernhard v. Clairvaux 2. 38 43. 48. 83 86f. — 3, 350 — 4, 238
Beruf 2, 102. 193. 195. 197. 230. 302 — 3, 198 — 4, 393
Berufung 2, 491 — 3, 150. 168f. 186. 206f. 216. 219. 222. 225. 234. 241. 278. 286. 297. 312. 360. 365f. 387f. 420 433 — 4, 107. 110. 113. 120. 125. 127. 139f 149. 159. 229
Beza, Theodor 3, 197 284f. 293—299. 301. 303f. 306. 310. 319. 321. 323 — 4, 13. 34. 41. 54. 64. 88. 115. 130—135. 174. 187 264. 287. 373
Bibliander, Theodor 3, 318
Biblizismus 2, 3. 7. 14 339 450f. 457 — 3, 13. 148. 164f. 207. 239. 306. 435f. 439 — 4, 89f. 92. 99f. 104. 148. 156. 181. 184 187. 191f. 221. 243 276f. 288. 290. 296. 369. 429f. 434
Biel, Gabriel 4, 78
Bilderverbot 3, 95. 192. 260. 316 — 4, 130
Blandrata, Georg 3, 268
Blaurer, Ambrosius 2, 334
Böhmer, Heinrich 2, 11. 36
Böhmische Brüder 4, 3f. 252
Bogermann, Joh. 3, 374f.
Bohatec, Joseph 3, 174. 272. 281

v. Boineburg, Joh. Chr. 4, 455
Bolsec, Hieronymus 3, 317
Bonaventura 4, 320. 418
Booetius, Sebastian 2, 379. 416f.
Boquinus, Petrus 3, 258 — 4, 13
Bossuet, Jacques Bénigne 4, 2. 450. 452f.
Braun, Joh. 3, 449f 455. 457
— Wilhelm 2, 6f. 22
Breller, Melchior 4, 445
Brenz, Joh 2, 250. 334. 347. 350. 455. 472. 478. 480f. — 3, 89. 123 — 4, 13. 26. 36 42ff. 58. 70–91. 95 99ff. 102. 106f. 109ff. 143. 147. 185ff. 371. 422
Brochmand, Kaspar Erasmus 4, 163. 212. 216. 223
Brück, Gregor 2, 316 — 4, 5
Brüder des gemeinsamen Lebens 3, 246
Bucanus, Wilh. 3, 290 423
Bucer, Martin 2, 322. 334. 349 — 3, 24. 26f. 73. 122–156. 158 160 168ff. 182 188f. 192ff. 199f. 207ff. 213f 217ff 227. 230. 236. 239f. 244. 247ff. 250 252f. 255f. 258. 264. 268f. 283 287f. 293. 300 317. 319. 338 364. 371. 388 390. 404. 408. 411. 414. 430. 450. 455f. 458 — 4, 4f. 12f. 18. 231. 245f. 382. 390. 422
Büscher, Statius 4, 215f. 365. 367. 425. 435
Bugenhagen, Joh. sen. 2, 175. 345f. 354. 360. 376 — 3, 89 — 4, 107ff. — — jun. 4, 34. 36. 60
Bullinger, Heinr. sen. 3, 88. 237. 244–249. 265. 268f. 315. 413f. 417. 427 — 4, 2. 5. 9. 11f 17f. 21f. 41. 55f. 78. 80 135 225f.
Bund, Schmalkaldischer 4, 7
Burmann, Franz 3, 449 451
Buße 2, 10. 21. 31. 33 37f 67f. 123. 157–183 223f. 240ff. 270. 273–284 304. 374f. 385. 387. 391. 393. 400ff. 416. 435ff. 445. 449 456. 461. 483. 488–492. 495 — 3, 43ff. 137. 196f. 203. 233 263. 279. 316. 354 360. 365f. 388. 417. 443 — 4, 113. 117f 121. 126. 139 154. 227. 229. 233. 305. 329f. 382. 467
Buxtorff, Joh. sen. 3, 392
— — jun. 3, 314. 392

C

Calinich, Robert 4, 53. 57
Calixtus, Friedr. Ulrich 4, 402. 424
— Georg 3, 203. 273. 281. 372. 431 — 4, 176 213f 224 245. 247. 363–444. 447ff. 455–461. 466
— Joh. Erich 4, 379
Calov, Abraham 4, 153. 162. 164ff. 174. 206. 213f. 217–224. 229 309. 344ff. 350f. 363. 365f. 424f. 427ff. 433 436. 440ff. 461f.
Calvin, Joh. 2, 349f. 484 — 3, 24. 26f. 35. 123. 125. 128f. 133. 156–245. 247ff 255 258–263. 266–270. 274. 278ff. 282–294. 296 299f. 306f. 312f. 315f 319ff. 323f. 335. 338. 371. 377. 381f. 387. 390. 396. 399. 401f 404ff. 414f. 418. 420 428. 456. 458 — 4, 1f. 5. 9–18. 29f. 41. 57f. 61f. 114f 154. 196. 204 224f. 245. 287. 373. 380. 382. 388. 443
Calvinismus u. Calvinisten 2, 327. 370 — 3, 26 243ff. 251. 267ff. 283–315. 321ff. 373–395. 402f. — 4, 2. 53–61. 64f. 141. 144 146f. 149ff. 156. 159 174 202. 221. 250f. 255. 258. 260f. 264. 267. 289. 308ff. 366. 376 386. 422. 426. 428
Camerarius, Joachim 4, 19
Camero, Joh. 3, 403ff. 425. 432
Canisius, Petrus 4, 292
Canones Dordraceni 3, 374. 377. 403ff. — 4, 468
Capito, Wolfgang 3, 130. 153. 249
Cappellus, Ludwig 3, 314
Carlowitz, Christoph 2, 329. 333f.
Carpov, Jakob 3, 203 — 4, 226
Cartesianismus 3, 391f. 458
Casaubonus, Isaak 4, 398
Caselius, Joh. 4, 368
Cassander, Georg 4, 247. 265. 284. 289. 374. 398f. 420. 429. 432
Castellio, Sebastian 3, 318
Causae secundae 3, 61. 134. 154f 206. 268f. 303. 430 — 4, 100
Cellarius, Daniel 3, 153
le Cène, Charles 3, 412
Chamier, Daniel 3, 364
Chemnitz, Martin 2, 370. 393. 450. 497ff. — 4, 8. 35. 41f. 44f. 58. 68. 89. 91. 95–104 106f. 109 121. 130 134 185f. 190. 236f. 244. 296ff. 300f. 367f. 370f.
Chiliasmus 3, 283
Christian I., Kurfürst v. Sachsen 3, 395 — 4, 62. 66. 249f. 365

Christologie 2, 62ff 94. 363. 460. 462 — 3. 59. 108—122 246 251 — 4, 21ff. 25. 40ff. 45 70—106. 130. 150. 156. 164 168. 180—191. 208f. 279. 284ff. 289. 301 306. 320 353. 357. 360f 383 415. 459
Christoph, Herzog v. Württemberg 4, 22. 71 82
Christophorus 2, 346
Christus als Mittler u. Erlöser 2, 263. 265ff. 272 319 388. 459ff 470 478 482ff. 485 495 498f — 3. 40. 59. 74. 191. 194. 209. 306f 326. 417 446. 455 — 4, 121. 223. 359. 380. 383f 406
— — pignus 3, 58 75. 216
— — sponsus 2, 47. 126. 131f. 136. 212 — 3, 56. 67f. 79 — 4, 207. 219f. 222
— — Vorbild 2, 31f. 46. 65. 177. 211 — 4. 85 284
Christi doppelter Gehorsam 2, 475—482. 484 — 3, 260. 289 — 4, 190. 431
— drei Ämter 3, 194. 278. 292. 365. 386. 425 — 4, 181. 187. 189. 286. 301. 324. 326
— Einwohnung 2, 65. 125. 131. 155f. 189. 283. 458f 462 464ff. 470 472. 489 — 3, 135f. 201f 218 — 4, 22f. 25ff. 29f. 46. 168. 183. 185. 188. 192
— Gerechtigkeit 2, 41. 107. 125 133. 135ff. 147. 154f. 209 241. 250 259. 266 268. 385. 394 408f. 412f. 466. 469f. 474f 478 491. 493 — 3. 52. 141. 144 200 210. 212. 337f. 350. 380. 440f. — 4, 199f. 217. 431
— Höllenfahrt 2, 325 — 3, 394 — 4, 322. 349. 362
— Inkarnation s. Christologie
— jungfräuliche Geburt 4, 322. 329. 353
— Reich 2, 63. 129. 141. 198 — 2, 72, 126ff 143. 222. 255. 415. 442. 450 — 4, 132 184 397
— Satisfaktion 2. 65. 126f. 134. 266f. 272. 409. 468. 471ff. 479 — 3, 40f. 58. 64. 66 140. 194. 264. 341 345ff. 365. 386f. 406. 419. 441. 446 — 4, 134. 136f. 269. 279. 286. 353. 385. 431. 467
— Stände der Erniedrigung u. d. Erhöhung 2, 50 63. 94. 479 — 3, 121 4, 41. 45 85ff. 93. 98. 101. 182f. 186. 188f. 322
Christi Verdienst 2, 46. 50. 65. 152. 162. 257. 268. 272. 295. 408 461. 468f. 472. 477f. 487 498 — 3, 140. 147 195. 286. 289. 336 — 4, 144f. 152f 217. 223 300. 325. 343. 347. 359. 376. 383 387f. 431f.
Chrysostomus 2, 105 — 3, 342 — 4, 147. 293
Chyträus, David 2, 370. 469 — 4, 370
Cicero 2, 232
Cloppenburg, Joh. 3, 425. 441. 444
Coccejus, Joh. u. Coccejanismus 3, 391f 417. 435—445. 449—454. 456f — 4, 386
Cochläus, Joh. 2, 373
Coelestinus, Joh Friedrich 2, 395
Coelius, Michael 2, 378
Communicatio idiomatum 3, 112. 117ff. — 4, 7. 22f. 31. 33. 37f. 40. 45f. 50. 58 60. 72. 74ff. 90—105. 182. 263. 322. 340. 376
Concupiscentia (s. auch Erbsünde) 2, 6f. 29. 35. 67. 72. 81. 120. 186. 203. 260. 264. 449f. 493 — 3, 35. 37. 75. 137. 149. 190f. 198
Concursus Dei 3, 307. 324. 411 — 4. 412
Confessio Augustana (invariata) 2, 246. 266 332. 378 — 3, 393 — 4, 17f. 21. 25. 30 36 51. 249 252. 263. 366. 403f. 425. 434. 436. 452. 459. 468f
— — variata 3, 156. 393 — 4, 36. 252. 263
— Remonstrantium 3, 357ff.
— Saxonica 3, 393 — 4, 17. 252
— Sigismundi 3, 394
— Wirtembergensis (1552) 4, 71
Consensus Dresdensis (1571) 4, 7. 47ff. 60ff. 65. 68
— repetitus fidei verae Lutheranae 4, 363. 424f. 427
— Sendomiriensis (1571) 4, 252. 265
— Tigurinus (1549) 3, 237. 244f. 248 — 4, 2. 9—13 82
Contritio 2, 20ff 36. 120f. 157ff. 176. 179f. 203. 216 230. 242. 277—283. 294. 315 401. 440. 486. 488f. 492. 496 — 3, 137. 263 279 — 4, 378
Coolhaes, Kaspar J. 3, 318
Coornhert, Dirk V. 3, 318f. 332. 343. 427
Cordatus, Konrad 2, 276. 291. 316. 320f. 355. 368. 388. 483 — 3, 261
Corpus Evangelicorum zu Regensburg 4, 463. 471

Corpus doctrinae Julium 4, 105. 367. 425. 435
— — Philippicum 3, 393 — 4, 33. 38ff. 43. 56 58. 61f 66ff.
Corvinus, Anton 2, 348 350 — 4, 107
Cracow, Georg 4, 51f. 65f.
Crell, Nikolaus 4, 365
— Paul 2, 360 402 — 4, 33. 36. 60. 66
— Wolfgang 4, 60. 66
Crocius, Joh. 3, 395. 397ff. — 4, 261. 263. 458ff.
— Ludwig 3, 281. 375. 395—402. 433f — 4, 261
Cromwell, Oliver 4, 266
Cruciger, Kaspar sen. 2, 315f. 322. 376 — 4, 5
— — jun. 2, 320. 340. 395 — 4, 34. 36f. 47 60f 66
Curäus, Joachim 4, 49ff 61ff.
Curcelläus, Stephan 3, 355. 362ff. 428. 433 — 4, 270. 285ff
Curio, Coelius Secundus 3, 318
Curtius, Sebastian 4, 357. 458
Cyprian, Ernst Salomo 4, 463

D

Dalläus, Joh. 3, 408f. — 4, 265
Danäus, Lambert 3, 293. 299f. 304. 307. 319
Dankbarkeit 2, 312 — 3, 265. 275. 303f. — 4, 177
Dannhauer, Konrad 4, 202. 353 425. 436ff.
Dathenus, Petrus 4, 48. 64f.
Davenant, Joh. 3, 375 — 4, 266. 268
Deismus 3, 411. 432
Demut 2, 7. 13. 27. 35f. 38f. 44. 48ff. 52f. 63. 72ff. 77. 79. 88. 98 102. 104. 120f. 125. 145. 149. 158f. 228. 231 386. 467. 491 — 3, 45. 169 — 4, 393
Denets, Nikolaus 4, 265
Denifle, H. S. 2, 5ff. 40. 98. 124 — 3, 51
Determinismus 2, 426f. 444. 447 — 3, 3ff. 20. 22f. 25. 72. 179. 262. 285. 292. 294f. 303. 307f. 330ff. 355. 385. 430f. — 4, 43 107f. 114f. 122. 124f. 127. 147. 150. 155 351
Deutsche Theologie 2, 18. 22. 45. 83. 86
Diestel, Ludwig 3, 415. 436. 439f.
Diestelmann, Theodor 4, 3. 9
Dietrich, Veit 2, 326
Disputation (s. auch Religionsgespräch) zu Hämelschenburg (1614) 4, 373. 375 412 449
— — Heidelberg (1518) 3, 123
— — Leipzig (1519) 3, 27 — 4, 242
— — Weimar (1559) 2, 425f. 437—444 447f. 452. 488
Doketismus 3, 114ff. — 4, 81
Dominicus 4, 238. 374
de Dominis, Marcantonio 4, 247. 398f. 429 447
Donatismus 3, 226
Donum in gratia 2, 129f. 145. 240. 246. 268. 273. 466f. — 3, 50. 402 4, 196ff. 211. 216
Dorsche, Joh. Georg 4, 402. 427
Dreier, Christian 4, 428. 433
Dürr, Joh. Konr. 4, 380
Duns Scotus u. Scotismus 2, 167 — 3, 3. 118
Duräus, Joh. 4, 264. 266ff. 333. 349. 450
Dyophysitismus 3, 59. 64. 117ff. 163. 307. 316 — 4, 74. 86 94. 100. 103. 191

E

Ebart, Joh. 4, 228
Ebenbild Gottes 2, 207. 387. 409. 443f. 448. 452. 456f. 462 474. 489 — 3, 139. 147. 190. 264. 269. 279. 406 419. 425. 428. 448 — 4, 227. 286. 376. 383. 411
— des Teufels 2, 443. 448ff. 489. 491 — 3, 264. 308
Eber, Paul 2, 352. 395. 397 — 4, 33ff. 36. 46f. 67f.
Eduard VI., König v. England 3, 125
Edzard, Sebastian 4, 463
Efficacia scripturae s. 4, 157. 161—174. 180. 289. 302. 359. 375. 416. 444
Egard, Paul 4, 216
Eglin, Raphael 3, 424. 435
Ehe 2, 201. 302 — 4, 348. 455
Ehem, Christoph 4, 54. 65
Eichhorn, Albert 2, 247
v. Eitzen, Paul 4, 9. 13
v. Eileburg, Botho 2, 368
Ekstase 2, 18f. 21. 27. 31 — 4, 183f.
Elisabeth, Königin v. England 4, 270
— Christine v. Braunschweig-Lüneburg 4, 449f 453
Emser, Hieronymus 3, 69
Enthusiasmus 4, 170. 234

Epikureismus 4, 188. 233
Epiphanius 2, 351 — 4, 430
Episcopius, Simon 3, 355—362. 364. 368. 374f. 378 428 — 4, 285. 287f
Erasmus v. Rotterdam 2, 82. 284. 428 — 3, 13. 16. 20. 29ff. 34. 36. 87. 123f. 148. 161. 192. 251. 317ff. 343f. 361 — 4, 245. 271 289
Erbsünde 2, 6ff. 80ff. 119. 129. 137. 165. 201—206. 243. 260—265. 306. 423. 429. 433. 436. 438—454. 491. 493 — 3, 4. 6. 37ff. 75 190 277. 363 365. 407. 428. 448 — 4, 107. 110 126. 139. 171f. 279. 324. 377. 415
Erfahrung, religiöse 2, 15f. 39. 90. 113f. 227f. 485 — 3, 219f. — 4, 112. 167 227f.
Erichson, A 3, 124
Erkenntnistheorie 2, 441 — 4, 73ff. 411ff.
Erleuchtung 2, 128. 152 187. 190. 234. 289. 303. 491 — 3, 56 183. 207f. 232. 234 387. 403ff. 407. 410 — 4, 138. 158f 161. 163f 167. 170
Erlösung 2, 62ff. 135 224 266. 273. 382 385 393. 409ff 433. 460ff. 465ff 469ff. 484 — 3, 40f 43. 53f. 58. 74. 85. 112f 133 137f. 140. 166. 168 191. 248. 260 275. 277f. 345 359. 363 386. 407. 421. 424. 427 439f. — 4, 130—140. 197. 229f. 302 351. 358 415. 431. 467
Erneuerung u. neuer Gehorsam 2, 56. 116ff 125ff. 140 145. 148f. 159f 186. 193. 198 200. 247. 249. 258. 273—321. 381f. 386. 405. 408. 415. 470. 484 486 489ff. 494ff 500 — 3, 48. 54. 141. 143. 147. 151. 183. 190. 196f. 199f. 202. 233. 353f 404. 406f. — 4, 132. 175. 180 213. 216f. 223. 227f 380. 382. 392
Erstes Gebot u. erste Tafel des Dekalogs 2, 51. 67. 133. 196. 205f. 235. 241. 301 — 3, 42. 380f. — 4, 281. 318
Essenius, Andreas 3, 451
Eutychianismus (s. auch Monophysitismus) 4, 19. 406
Evangelium 2, 31. 48. 56. 66. 111. 153. 159. 176f. 182f. 185ff. 190 195. 209. 247. 258. 273. 278. 282. 295f. 301 382. 384. 387 389. 400ff. 408f. 411. 458. 471. 486 — 3, 30f. 42ff. 52. 75. 78. 81. 105. 137ff. 183. 189. 191. 193f. 210. 241. 368. 424 — 4, 119ff. 137. 159. 227. 241. 274. 279. 300. 322. 347. 383f. 386. 415. 427. 432
Evangelium d. Matthäus 4, 294
— d. Nikodemus 4, 294

F

Fabricius, Joh. 4, 449. 453ff.
Fagius, Paul 2, 334
Fasten 3, 129
Ferdinand I., Kaiser 4, 247
Ferdinandeische Deklaration 4, 249
Feurborn, Justus 4, 181. 188. 206—211. 213f.
Finck, Kaspar 4, 152
Fischer, E. F. 2, 289
Flacius, Matthias 2, 229. 250. 326ff. 339 342. 345. 347 351ff. 358—371. 373. 376f. 382. 388f. 393 399f. 414. 420 423. 425—454. 468. 473f. 479ff. 487—496. 498 — 3, 264. 296f. 308. 334f. 412. 456 — 4, 57. 70. 75. 107. 112. 126 135. 140 157f. 185. 192 226 370f. 376. 399
Fleisch u. Geist (alter u. neuer Mensch) 2, 184ff. 192ff 210. 215. 418—421. 429 434—439 442. 448f. 454 — 3, 42. 103. 129. 193 287f 368 4. 185
Föderaltheologie 3, 37. 84. 182. 191. 412 458 — 4, 51. 175ff. 373. 384ff. 466ff.
Förster, Georg 2, 344.
Formula consensus Helvetica (1675) 3, 409. 456 — 4. 469
Franck, Sebastian 3, 130
Francke, August Hermann 4, 424
Frank, Franz 4. 27. 103
— Gustav 2. 325
Franz v. Assisi 4, 238
Franz I., König v. Frankreich 3, 169. 172
— Wolfgang 4, 303
Frecht, Martin 2, 334
Freiheit, christliche 2, 100. 210—221. 271f. 275. 292. 421f. — 3, 229. 445 4, 195
Freiheit des Willens 2, 82 235. 284—290. 322. 375f. 423 426—446 453 — 3, 6. 16. 21ff. 59. 62. 72 133ff. 146. 180. 183. 252 269. 277. 295. 303. 305. 322f. 327 329ff. 342. 352. 354. 357f 360. 386. 400ff. 406. 434 — 4, 110 112f. 118. 122. 126ff. 138.

146. 155. 177. 305. 318. 376. 411
Friede von Prag (1635) 4, 250
— westfälischer 4, 243
Friedrich I., König v. Preußen 4, 463
— III., Kurfürst v. d. Pfalz 4, 28. 54. 82 252
— V., Kurfürst von der Pfalz 4, 261
— Graf v. Württemberg-Mömpelgard 4, 130
— August, Kurfürst v. Sachsen, König v. Polen 4, 464
— Ulrich, Herzog v. Braunschweig-Lüneburg 4, 259
— Wilhelm, Kurfürst v. Brandenburg 4, 365f. 461ff. 472.
Fries, Jakob Fr. 3, 167
Fruitio Dei u. Christi 3, 183. 213. 271 — 4, 201. 222. 361
Fürstentag zu Naumburg (1561) 4, 263
Fundament d. Glaubens u. d Kirche 2, 109 150 310. 338. 500 — 3, 166f. 223. 231. 296 — 4, 239f. 243f. 253. 256—261. 281f. 291f. 306—339. 349. 351. 356f 395. 402. 418f. 432. 457. 460. 465. 469
Fusius, Wolfgang 2, 346

G

Galenus 3, 272
Galle, Friedr. 4, 18. 20
Gallus, Nik. 2, 334 347. 352. 355. 361. 368. 370, 376. 389ff. 427ff. 435f. 451. 474 — 3, 265 — 4, 15. 31f. 107. 112 126
Gaß, Wilhelm 3, 290
Gebet 2, 59f. 107 122. 161. 214. 302. 304. 484—496. 500 — 3, 82. 203. 297f. — 4, 200
Geist, hl. als Gottes Kraft u. Gabe 2, 13. 15. 79. 100. 113ff. 133. 141. 144f. 148 150—155. 172. 188f. 195. 234ff. 239ff. 246—250. 253. 258. 268. 272f. 279—286. 289f. 292. 303f. 308f. 311. 315 381f. 385f. 392. 423 428f. 447. 487. 489 492. 496 — 3, 20. 48ff. 54ff 105 129ff. 135. 147 149. 152 187. 202. 206. 208. 215f. 223. 231f. 247. 263. 279. 317. 326f. 350 357. 386. 403ff 410. 449. 456 — 4, 24ff. 109. 111. 116. 118. 120ff. 125f. 131ff. 138. 144. 157—167. 171. 175. 196ff. 204. 207. 217 226. 229f. 274. 277. 279 281. 286. 313f. 329. 332. 377. 380. 382f. 415
Geistlicher Vorbehalt 4, 249
Gentilis, Valentin 4, 11
Georg, Fürst v. Anhalt 2, 337. 355 — 3, 394
— Herzog v Sachsen 2, 334
— Friedrich, Markgraf v. Brandenburg-Ansbach 4, 71
— Wilhelm, Kurfürst v. Brandenburg 4, 262
Gerhard, Joh. 4, 149. 151. 153. 162. 202f. 211. 213. 227ff. 237. 291f. 298ff. 304. 307. 365. 368. 371. 393. 397. 399
Gerhardt, Paul 4, 416. 462
Gesetz 2 19. 31. 36 56 66. 78f. 81. 118. 167f. 176f. 181—225. 235 258. 261f. 266. 271. 274ff. 280ff. 290. 294f. 309. 318f. 382. 386 389 399—422. 458. 460 468 471—481 — 3, 42ff. 61. 78. 80 105 137. 192f. 210 260. 266. 289. 357. 368. 416. 425ff. 438ff. 444. 446ff. 450 — 4, 121f 155 195. 197f. 271. 273f. 277. 279. 284ff 289 300. 313. 318. 322. 325 377. 381ff. 392. 394. 396
Gesetzlichkeit (Moralismus) 2, 467. 471. 481 — 3, 164. 193. 228. 288f. 390 — 4, 155. 277f. 282. 289f. 373. 382. 385ff. 399
Gewissen 2, 19f. 33. 36. 67. 76. 99. 108. 128. 146. 154. 156 165. 168. 177. 188. 192. 204—208. 211—225. 262. 265. 271. 280ff. 291. 307ff. 314. 317ff. 385ff. 390. 418. 461. 466. 468. 477f. 491. 494 — 3, 8f. 38. 46. 181. 183. 197. 202ff. 206 223f. 229f. 289f. 389 419. 437 445 — 4, 117f. 133 138. 176f. 180 195ff. 258 277. 283. 320. 322. 325. 375ff. 386f.
Gillet, J. F. 4. 49. 53
Gisenius, Justus 4, 181f. 187
Glaube 2, 12. 14. 48 57. 62 68ff. 78. 87. 95 97ff. 101f. 105—109 145. 150f. 162ff. 172. 189 199 209f. 230. 233—238 247. 254f. 257. 271ff. 277. 288 294—305. 308. 312. 314—322. 375f. 385f. 391ff. 398 413. 415f, 419. 434. 443. 449. 458f. 461. 463. 483 486f 489—499 — 3, 8. 15. 24. 37. 45ff. 50ff. 54ff 62f. 70. 74f. 77ff 81. 87. 97. 100. 104ff. 127. 131. 138f. 187ff. 196f 201f. 208 216 219. 223. 231f. 238. 241—247. 287f. 297ff. 333—338. 348ff.

354f. 359f. 365ff. 379ff. 383f. 387f. 404f. 417. 434. 437ff. 443 445 450 — 4, 27. 113. 116ff. 137f. 140. 143—147. 150—156. 159 170ff. 175. 178. 194—199. 204. 209f 216ff. 220. 223f. 226ff. 230. 232f. 241f. 248 254. 258f. 274. 277f. 281. 285. 290ff. 295—300. 305—336. 340 344. 346f 351f. 377. 379. 384. 388. 390. 395. 399 412ff. 446
Glaube als assensus 2, 71. 74. 110f. 114. 120ff 237f. 284f. 288f. 296—301. 319. 431f. 439. 486 488. 499 — 3, 182. 188. 233. 366. 383 — 4, 125ff. 132 137f. 142ff. 216ff. 292f. 296. 298—304. 315ff. 329f. 346. 349f. 361. 375. 415ff.
— — fides acquisita 2, 112. 236f. — 3, 54
— — — divina 3, 383 — 4, 350. 411. 416f.
— — — dogmatica 4, 293. 298. 351f.
— — — generalis u. specialis 2, 109. 111. 234 236. 248. 273. 498f — 3, 383 — 4, 218. 244. 298. 301. 349f. 378
— — — historica 2, 109. 113. 238. 299f. 458f. — 3, 59. 105f. — 4, 244. 248. 279 293. 298. 334
— — — implicita 2, 110 — 3, 187 — 4 242. 293. 296 305. 328. 335. 343ff. 355 358. 361. 363. 408
— — — informis u. formata 2, 236 — 3, 47. 201. 292 — 4, 195. 248
— — — justificans (salvifica) 2. 3 117. 133ff. 139ff. 175f. 199. 240. 318. 463. 483f. 487. 496. 499 — 3, 50 142. 201. 278 298. 366 — 4, 196. 217ff. 223ff 233. 244. 292f. 298ff. 307—330. 344. 346 373. 406. 413
— — — miraculorum 2. 499 — 4, 298
— — — temporaria 3, 202. 219ff. 226. 262 — 4. 125. 149. 204
— — fiducia 2, 41. 73. 77f. 99f. 102f. 108ff. 119 176. 214. 234. 236ff 248. 254. 257f. 296—301. 308 385f. 458f. 477f 486—495 — 3, 15 45 47 63. 74. 77. 105. 121. 166. 182. 188 202. 232f. 383 — 4, 125 138 177. 180. 195f. 210. 212. 215f. 218f 248. 277. 279. 292. 296. 299. 301f. 315—330. 343. 346. 357 379f. 406. 416f 420
— der Kinder 3, 234f. 380 — 4, 132f. 178f.
Glaube als notitia 2, 296ff. 486. 499 — 3, 187. 232f. — 4, 216. 292. 299f. 315. 320. 346. 349
Glaubensartikel 2, 109f. 297. 300f. 310 — 3, 114 — 4, 243f 247. 256. 293—336. 342—363. 374. 391—395. 399ff. 405 412. 414. 418ff. 422. 433. 448
— fundamentale 2, 500 — 3, 356 — 4, 231. 239—245. 253—268. 272—289. 299. 302—336. 342. 363. 408. 460. 466 469f.
— als articuli mixti 4, 348
Glorificatio 3, 148. 150 169f. 172. 185. 205. 207 213. 215f. 241. 256. 269. 360 388f. — 4, 109f. 113 155. 215. 217. 229
Gnesiolutheraner 2, 278. 320. 325f. 340. 367ff. 371f. 374—419. 424. 427f. 447 453. 455. 494 — 3. 23. 244. 247. 260. 278 — 4, 1f. 8. 12f. 15f. 18. 21. 33 39. 43ff. 49. 53. 58f. 65ff. 69f. 90—95. 107. 116. 158. 305. 426. 429f.
Goclenius, Rudolf 3. 398 — 4, 185
Goeters, Wilhelm 3, 389. 451
Gomarus, Franz 3, 303—308. 310. 314. 321. 326. 371f. 375. 408. 423f. 441. 452
Gottes Ehre u. Ruhm 2, 100. 165. 186. 230 279. 283 312. 385 — 3, 7. 62. 132f 169—179. 207. 218. 227. 229. 231. 245 247. 249. 256. 261 266f. 269. 280ff. 285. 290f. 293 296 300. 304. 322 324f. 364. 384 387. 401 — 4, 108. 112. 117. 155f. 171. 248. 341. 422
— Gerechtigkeit 2, 5. 8. 10f. 33. 54f. 118 245. 256. 411. 461ff. 470—481. 498 — 3, 7. 52. 58. 64. 133 142. 144. 174ff. 195. 213. 247. 252. 276. 284. 325. 337. 350. 367. 426. 434. 446 — 4, 109. 115. 199. 322 419
— Gnade und Liebe 2, 12f. 33 48ff. 54. 57. 60. 68. 79f. 87. 119f. 127f. 145f. 156 162f. 167. 184 188. 234. 244—248. 254f 283. 308f. 314f. 318f 381. 388. 392. 394 411. 415. 423 428f. 433ff. 446. 460ff. 468. 471ff. 476f. 480ff 487. 491ff. 497 — 3, 6. 9 14ff 19. 21 37. 43 47f. 50. 54f 58f. 64. 66. 75. 78 133. 137 146ff. 152. 167f. 170f. 174ff. 178. 188. 195. 201ff. 205ff. 209f.

213ff. 218. 230ff. 234ff. 241f. 246. 252. 284 286. 291. 311. 323. 325—331. 336. 341f. 352f. 368. 379f. 386f. 394. 400f. 407f. 411. 416. 430. 437f 443. 448f. 455 — 4, 98. 109ff. 113. 120. 122. 124. 128. 133. 137—142. 144. 150f. 155f. 159. 169. 172f. 177f. 180. 188f. 194. 197ff. 210 215. 217. 219ff. 227ff. 286. 291. 299ff. 310—332. 347. 350f. 382. 384. 386. 390. 419f. 422. 467
Gottes Präszienz 2, 384 — 3, 3. 73. 181. 253f. 267. 301. 304. 320. 324. 326. 330f. 351ff. 355. 385. 400f. 411 — 4, 111f. 119. 121. 123. 128. 147ff. 223f.
— Reich 2, 63. 93. 198. 390. 439. 462 — 3, 43. 140. 146 173f. 185f. 202. 227. 350. 442. 454 — 4, 80. 110. 142. 280
— Verborgenheit 2, 26, 70 90f. 93f. 113 — 3, 10—19 22. 66. 170. 180 — 4, 112. 118. 121. 141
— voluntas antecedens u. consequens 3, 252. 254f. 286. 342. 352. 385. 397. 399. 408 — 4, 147. 150f. 153. 350f.
— — beneplaciti und signi 3, 10ff. 181f. 276. 286. 302. 364 — 4, 111. 143. 151
— Wahrhaftigkeit 2, 55. 70. 76. 217. 499 — 3, 3. 35. 66. 138. 187. 221f. 239 — 4, 125. 332. 334. 419
— Zorn 2, 14. 19. 23f. 27. 65. 88. 93. 113. 146f. 160. 169. 176. 194. 202ff. 211. 216. 228 245. 248. 262—267. 281ff. 303. 306f. 312. 314. 319. 433. 460. 463. 471. 476. 478. 485. 489 — 3, 9. 66. 122. 141. 194f. 248. 445. 448. 450 — 4, 115. 117f. 120. 128. 142. 198. 220. 329f. 378
— Zulassung 3, 3. 180f. 262. 276f. 285. 296 302. 304. 307. 309. 323f. 339. 400 — 4, 115. 117
Gotteserkenntnis (Theologie), natürliche 2, 99. 102f. 107f. 134. 257. 377. 415. 458f. 489. 491 — 3, 75. 135. 145. 188. 200. 206. 223. 247. 360. 438 — 4, 109. 175. 201. 348. 377. 411—414. 418f. 444. 471
Gotteskindschaft 2, 99. 102f. 107f. 134. 257. 377. 415. 458f. 489. 491 — 3, 75. 135. 145. 188. 200. 206. 223. 247. 360. 438 — 4, 109. 175. 201. 448
Gottschick, Joh. 3, 56. 69
Gregor I., Papst 2, 247
— v. Rimini 3, 13
Gretser, Jakob 4, 236. 293f.
Grisar, Hartmann 2, 7f. 15
Grotius, Hugo 3, 343—355. 362. 408. 427 — 4, 284 288f. 409. 420. 465
Grützmacher, Richard 4, 163f. 166f.
Grynäus, Joh. Jakob 3, 292. 319. 376. 425
Gustav Adolf, König von Schweden 4, 262. 266. 336f.

H

Häresie u. Häretiker 2, 110. 113. 208. 446f. — 4, 21. 41. 130. 235. 237. 239. 241. 246f. 256. 267. 287. 292. 318. 324 327 355. 375f. 392. 395f. 401. 407. 419f. 426. 433
Hafenreffer, Matthias 4, 181. 187. 227
Hall, Joseph 3, 375 — 4, 266. 268
Hardenberg, Albert 4, 8. 13. 70
Harnack, Theodosius 2, 87
Hedio, Kaspar 2, 334. 349
Heerbrand, Jakob 3, 292 — 4, 107. 227
Heidanus, Abraham 3, 445—449. 451. 453
Heidegger, Joh. Heinr. 3, 392. 409. 456f. — 4, 358ff.
Heilbrunner, Jakob 4, 293
Heiligung 2, 65. 135. 240. 381f. 491. 496 — 3, 150. 186. 196. 202. 205. 216f. 222. 225. 275. 278f. 297. 360. 388f. 425. 433 — 4, 113. 215
Heilsgewißheit 2, 74ff. 99ff. 106ff. — 3, 1. 46. 150. 165ff. 188. 199. 204. 208. 216. 221. 242. 328. 355. 389 — 4, 133. 138 195f. 215. 217. 388
Heinius, Joh. 4, 458
Helvidius 3, 98
Hemming, Nikolaus 2, 400
Henichius, Joh. 4, 458
Henke, E. L. Th. 4, 369f.
Henrici, Daniel 4, 364
Heppe, Heinrich 2, 379 — 3, 415. 429. 432f. — 4, 63. 65
Herbert v. Cherbury 4, 360
Hermann, kursächs. Leibarzt 4, 64
Hermann v. Wied, Kurfürst v. Köln 4, 13
Herrlinger 2, 238
Heßhusen, Tilemann 2, 370. 451 — 3, 243. 428f. — 4, 13. 28. 35. 91—95. 100. 102. 105. 107. 114ff. 129. 134. 186. 190 370

Hieronymus 2, 105. 164. 292 — 3, 28. 34
Hilarius 3, 362
Hirsch, Emanuel 4, 109. 199
Hobbes, Thomas 4, 360
Hoë v. Hoënegg, Matthias 4. 188. 251. 263
Hölle u. Höllenqualen 2, 22f. 25. 27ff. 32. 37ff. 64 86f. 90. 100 182. 217. 219. 228 262. 271 — 3, 204
Höpfner, Heinrich 4, 165. 188 263
Hoffmann, Georg 4, 290. 305. 353
Hoffnung 2, 34. 52. 62ff. 68. 72ff. 76. 98f. 101. 106. 113. 116. 162 196. 198. 295. 302f. 376. 385f. 458 — 3, 15. 37. 46 49. 52. 74. 138ff. 148. 189. 197. 205. 223. 389. 421. 443f. — 4, 110. 133. 281. 289. 327. 388. 417 448
Hofmann, Daniel 4, 105. 238. 412
— pfälzischer Hofprediger 4, 63. 65
Holl, Karl 2, 38. 117. 130f. — 3, 50f. 73f. 151. 198
Hollaz, David 4, 166 223f. 230
Honius, Cornelius 3, 87. 153
Hoornbeek, Joh. 3, 451 453f. — 4, 461
Hornejus, Konrad 4, 427. 435
Hospinian, Rudolf 4, 8. 36. 46
Hottinger, Joh. Heinrich 3, 392
Huber, Samuel 3, 294. 318 — 4, 66. 113 129. 134—146. 148ff. 365
Hülsemann, Joh. 4, 153. 163. 176f. 214—224. 229 342f. 351. 354 366. 370. 425. 427. 429. 433. 435f. 468
Hütter, Leonhard 4, 8. 66 106 149 227f. 257—261. 307. 309. 365. 436
Hulsius, Anton 3, 451
Humanismus 3, 28f. 31. 34 36. 57. 246. 318f. 344. 370 — 4, 270. 289. 368f. 398
Hund des Tobias 4, 294. 299
Hundeshagen, Karl 3, 35. 129
Hunger, Albert 4, 236
Hunnius, Ägidius 3, 284. 394. 401 — 4, 66. 106. 124 129. 135. 143—152. 187. 215. 226. 236. 293—297. 301f. 306. 313. 326. 329 350 368. 370. 409
— Nikolaus 2, 500 — 4, 152. 163. 202f. 211f. 227ff. 237. 249 257. 260. 290. 306—346. 349f. 354. 362. 371. 409f. 419 421. 468
Hunzinger, A. W. 15
Hyperius, Andreas 3, 244. 252—256. 408. 415

J

Jablonski, Daniel Ernst 4, 463f.
Jakob I., König v. England (V von Schottland) 3, 454 — 4, 278
Jakobusbrief 2, 269f. — 3, 148. 210f. 247. 364
Idealismus 4, 81
Jesuiten 4, 246. 248. 293. 296. 298f. 373
Imputation 2, 12. 41. 97. 120ff. 141. 147f. 152ff. 173f. 204. 223. 239. 241. 245. 249. 253f. 256 259. 261ff. 265. 268ff. 273f. 276f. 293. 327. 385. 411 455f. 463ff. 467. 469. 483f. 490 — 3, 10. 49f. 69f. 73. 143. 194. 200. 211. 335ff. — 4, 198. 201. 232. 376
Independentismus (Kongregationalismus) 3, 389 — 4, 267
Indeterminismus 2 427. 447 — 3, 5f. 21. 23. 179f. 219. 232f. 258. 285f. 303. 307ff. 330ff. 335ff. 363. 366f. 400. 430ff. 434f. 450 — 4. 114f. 122 124f. 127f. 139. 145f. 154f.
Infralapsarismus 3, 179. 295f. 308. 310ff. 319f. 328. 371. 373f. 377ff. 387. 391ff. 396f. 401. 407. 423f. 432 — 4. 114f.
Inspiration 2, 236f. — 3, 34. 160 184. 314 — 4, 157. 160ff. 164. 167—171. 234. 240f. 265. 294f. 298. 303. 312. 319. 329ff. 342 374. 408ff. 411. 413
Intellektualismus 2, 468 — 3, 404. 410f. — 4, 224. 277f. 350. 362. 379. 411.
Interim, Augsburger 2, 243. 322. 326. 328—334 337. 341. 343. 347. 351. 354. 368. 372—375. 456 — 4, 437f. 451
— Kleines 2, 331. 344ff.
— Leipziger 2, 322. 326. 328ff. 342. 347. 353. 362. 365. 372. 374ff. 379. 389. 405 4, 39. 43 451
Johannes von Damaskus 3, 285. 342 — 4, 97. 147
— Albrecht, Herz. v. Mecklenb. 2, 362
— Casimir, Pfalzgraf 4, 48f. 63. 253
— Friedrich der Ältere, Kurfürst von Sachsen 2, 322 332. 335
— — d. Mittlere, Herzog v. Sachsen 2, 424f. — 4, 16
— — Herzog v. Braunschweig-Lüneburg 4, 454
— Philipp v. Schönborn, Kurfürst v. Mainz 4, 455
— Sigismund, Kurfürst v. Brandenburg 3, 394 — 4, 461. 472

Jonas, Justus 2, 316. 320. 460f.
Irenäus 3, 103 — 4, 284. 430f. 448
— Christophorus 2, 395
Irenik (s. auch Synkretismus) 3, 395. 458 — 4, 245—249. 251. 253—289. 336. 338f. 341. 444. 457. 464 471
Irrationalismus 2, 83. 85. 87. 96. 98. 101ff. 117ff. 233. 317 483 — 3, 10f. 16. 96. 98f. 170. 176f. 179. 370 — 4, 122, 127. 416. 418
Isinder, Melchior 2, 334
Isselburg, Heinrich 3, 396
Judae, Leo 3, 414
Judex, Matthäus 2, 402. 481. 492 — 4, 107. 112f. 135
Julius II., Papst 2, 52
— Herzog von Braunschweig-Wolfenbüttel 4, 39. 41. 105
Junius, Franz 3, 258. 304. 311. 314. 344. 351. 353. 420ff. 424. 427. 430f. 437. 452f. — 4, 253
Jurieu, Pierre 3, 413 — 4, 468
Jurisdiktion, bischöfliche 2, 339. 344
Justitia spiritualis und civilis 2, 294 — 3, 133f. 183. 214. 254. 269. 277 — 4, 155. 383
— originalis 2, 261. 279f. 443. 447ff. — 4, 279. 377

K

Kant, Immanuel 2, 191f. 263 — 3, 67
Karg, Georg 2, 325 480 — 3, 260
Karl V., Kaiser 2, 328—332. 337ff. 340 — 4, 451
— VI., Kaiser 4, 449
Karlstadt, Andreas 3, 76. 88f. 153
Katholizismus und röm.-kath. Kirche 2, 14f. 195. 327. 329f. 368. 498. 500 — 3, 48. 157. 198. 338. 412 — 4, 156. 174. 231ff. 235. 239ff. 245ff. 252. 255 282. 284. 287. 290—306. 309. 318. 328. 333. 335. 343f. 372. 376 395. 399. 405. 420ff. 428. 438f. 448—457. 466. 471
Katechismen Luthers 2, 197 — 3, 20. 63. 393 — 4, 40. 175. 225. 243. 257f. 301
Katechismus, Genfer 3, 214. 221
— Heidelberger 3, 258f. 261f. 265ff. 279. 391. 394 — 4, 36. 48. 135. 253. 461
— Monheimscher 4, 291
— Rakower 4, 278. 280f. 303
— Römischer 4, 290f. 296
— Wittenberger 4, 40. 42ff. 47f. 53. 55f. 102
Kattenbusch, Ferdinand 3, 2. 12
Kawerau, Gustav 2, 9. 424
Keckermann, Bartholomäus 3, 270—282. 308. 315. 319. 340 381f. 395. 399. 424. 434. 458 — 4, 353. 373. 381. 389. 443
Kenosis 4, 85ff. 93. 101. 181. 186f. 189f.
Kepler. Joh. 4, 186
Kerinth 4, 201
Kimedontius, Jakob 3, 258
Kindertaufe 3, 95. 153. 234
Kirche 2, 70. 231. 243f. 306. 394 — 3, 67—71. 129. 168. 172. 176. 221—229. 235f. 255. 261. 307. 360. 382. 446 454 — 4, 22. 25. 30. 98. 104. 110f. 122. 142. 159. 176. 189. 192. 194. 204 207 211. 218ff. 233. 241f. 247. 253f. 256. 274. 277. 284. 287. 290. 292. 294ff. 301. 314. 316. 321. 325. 343. 348 352. 357. 362. 389—407. 442. 447
Kirchenmusik 4, 130f.
Kirchenväter und altkirchl. Dogmatik 3, 246. 344. 351. 353f. 357. 362 — 4, 8. 21f. 28. 38. 42. 50 92. 97. 99. 161ff. 234 247. 265. 284 289. 367. 388. 398. 402ff. 407. 410. 417. 420. 429f.
Kirchenzucht 2, 341 — 3, 67f. 71. 127. 143. 224. 226. 228f. 255. 261. 316. 361 — 4, 282
Kirchner, Timotheus 2, 395 — 4, 107. 130. 227
Klebitz, Wilhelm 4, 13. 28
v. Klencke, Ludolf 4, 375. 449
Kluckhohn, August 4, 52f.
Köhler, Walther 3, 84. 96. 118. 248 — 4, 20
Kölner Buch (1543) 2, 322 — 4, 4f.
König, Joh. Friedr. 4, 166. 216. 223f. 229f.
Koepp, Wilhelm 4, 209. 213ff. 222. 445
Körner, Christoph 4, 107
Köstlin, Julius 3, 161. 174. 237 — 4, 194
Kommunismus 3, 127
Konfirmation 2, 330. 341. 344
Konfutationsbuch, Weimarer (1559) 2, 369. 393. 424. 445. 482
Kongregationalismus s. Independentismus
Konkomitanz 4, 455
Konkordie, Schwäbische (1574) 4, 87. 119

Konkordie, Straßburger (1563) 4, 116ff.
— Wittenberger (1536) 2, 322 — 3, 154ff. — 4, 4. 12. 21. 30. 33. 48. 116
Konkordienbuch (1580) 3, 243 — 4, 37. 69. 105. 250. 263 367. 435f.
Konkordienformel (1577) 2, 3. 328. 370. 372. 397f. 403. 419. 421f. 443. 447f. 453f. 483. 496. 500 — 3, 398. 401f. — 4, 37. 66. 69. 81. 102—107. 119. 130. 134. 144. 149ff. 153 181f. 186. 189f. 203. 215. 217. 226. 228 246. 266. 311. 318. 347f. 364 366. 370. 376. 405. 430 436. 445. 468
Konstantin der Große 4, 247
Konsubstantiation 3, 83. 109ff. 114
Kontrareformation 4, 242. 250f. 254f. 280. 290f. 293
Konvent zu Celle (1548) 2, 352. 354
— — Coswig (1556) 2, 361. 367. 369. 431 — 4, 15
— — Dresden (1561) 4, 34
— — — (1571) 4, 7. 47. 60
— — Eulenburg (1563) 4, 35
— — Frankfurt a. M. (1539) 4, 9. 14
— — Hannover (1693) 4, 451
— — Jena (1621) 4, 365
— — Lichtenberg (1576) 4, 3. 69
— — Pegau (1548) 2, 373f.
— — Torgau (1527) 2, 175
— — Weimar (1556) 2, 431
— — Zerbst (1570) 4, 47
Krebs, Albert 4, 208. 211
Kreuz 2, 20. 37f. 42ff. 63. 65. 87. 89f. 98. 102. 158f. 196ff. 205. 228ff. 306. 317 — 3, 49. 121. 261. 305. 369 — 4, 109f.
Kromayer, Hieronymus 4, 211. 228. 364
Krypsis 4, 85. 101. 181 186f. 189f.
Kryptocalvinismus 3, 243 — 4, 33—70
Kyrill v. Alexandria 4, 365
— — Jerusalem 4, 293

L

Lactantius 3, 362
Lästerung Gottes 2, 23f. 27. 34 — 3, 38. 178f. — 4, 141
Lampadius, Joh. 3, 395
Lancilot, Henr. 4, 237
Landtag zu Dresden (1550) 2, 331
— — Torgau (1549) 2, 330
— — — (1574) 4, 52. 60f. 65f.
Lang, August 3, 123. 152. 178. 226. 233
Languet, Hubert 4, 64f.
Laski, Joh. 3, 251f. 408 — 4, 10ff. 71
Latermann, Joh. 4, 164. 428. 433
Latomus, Jak. 2, 203 — 4, 197. 199
Laud, William 4, 266
Launaeus, Joh. 3, 284
Lauterwald, Matthias 2, 456
Lavater, Ludwig 4, 2
Leibniz, G. W. 4, 450 452—456. 463f.
Lenfant, Paul 3, 412
Leo I., Papst 4, 96. 247
Leopold I, Kaiser 4, 450f.
Leube, Hans 4, 203
Leyser, Polykarp sen. 4, 66. 202. 250f. 341f.
— — jun. 4, 263
Liebe 2, 35f. 39. 45. 62. 64. 66. 68. 72. 78ff 91. 113. 145. 160f. 169ff. 179. 189ff. 193. 196ff. 232. 258. 297. 303. 317. 376. 385f. 406. 460. 472f. 497 — 3, 37. 46f. 50 52. 74. 79. 127. 133. 138f. 223f. 426. 446. 448 — 4, 108 215. 286. 320. 445ff.
van Limborch, Philipp 3, 355. 364—369. 428 — 4, 287f.
Link, Wenzel 4, 19f.
Lipenius, Martin 4, 445
Listenius, Georg 4, 49. 56
Livius 2, 236 — 4, 350
Löscher, Val. Ernst 4, 2. 18
Lohn 2, 53. 61. 199f. 257 305f. 313f. 409f. — 3, 49. 74 144ff. 173 212ff. 245. 247. 261. 286. 299. 350. 359. 366f. 369. 388. 425ff. 431. 438. 447. 457 — 4, 392
Loofs, Friedrich 2, 9. 247. 325. 328
Lubbert, Sibrand 3, 310. 375
Ludwig V., Landgraf v. Hessen-Darmstadt 4, 182
— VI., Kurfürst v. d. Pfalz 3, 258
— XIV, König v. Frankreich 3, 172 — 4, 452
— d. Fromme, Herzog v. Württemberg 4, 105
Lücke, Friedrich 4, 445
Lütkens, Julius 4, 463f.
Lüttge, Willy 3, 165
Lumen naturae s. Vernunft
Luther, Martin 2, 3—235. 239—242. 244. 263f. 275. 282. 284. 292. 304—322. 326ff. 332. 334ff. 343. 351. 353. 356ff. 362. 367ff. 372ff. 381. 389. 392. 398. 403. 411f. 416ff. 420. 426f. 434. 440ff. 448f. 454. 457ff. 464. 469. 471. 476. 483f. 491. 496ff. — 3, 1—34. 37. 39. 44. 46ff. 50ff. 56.

59. 63ff. 69f. 72f. 77—124. 130. 135f. 150 152f. 156. 160. 164—171. 174f. 178ff. 182. 184. 186. 189. 200. 203ff. 208f. 213. 216. 226f. 229f. 234ff. 239ff. 249. 259. 264ff. 268. 285—290. 296f. 307. 309. 335. 372. 381. 402. 412f. 430 — **4**, 1—10. 12. 18—22 28 30f. 33. 35. 39. 42ff. 50. 58f. 61ff. 67. 70. 72. 75. 77f. 80f. 84. 90. 95f 99f. 102f. 106f. 113. 121f. 126ff. 150. 154. 156f. 161. 174. 176. 187. 191. 193—200. 217. 225f. 231. 234f. 243. 258. 271. 312. 330. 334. 343f. 347. 373. 380f. 387. 392. 394. 403ff. 411f. 416ff. 426. 429. 448

M

Macchabäus Scotus **2**, 208
Maccovius, Joh. **3**, 307ff. 314. 321. 371. 424
Major, Georg **2**, 316. 343. 346. 352. 355. 376—395. 397f. 414. 426 — **3**, 207 — **4**, 5f. 33f. 36. 47. 60
Majorismus **2**, 325ff. 358. 370. 403f. 410. 414. 416 423. 426. 483. 490. 493f 500 — **3**, 261
Majus, Lukas **4**, 37
Manichäismus **2**, 450. 453 — **3**, 20 — **4**, 125. 141
Marbach, Joh. **2**, 451 — **3**, 270. 284. 286ff. — **4**, 89. 116f. 133
Marcell v. Ancyra **4**, 431. 433
Marcion u. Marcionitismus **3**, 16. 114f. 235
Maresius, Samuel **3**, 362. 391f. 424. 451. 453 — **4**, 461
Maria, Königin v. England **3**, 300 — **4**, 10
Mariologie **3**, 41. 283 — **4**, 353
Martini, Cornelius **4**, 368f.
— Jakob **4**, 303
— Matthias **3**, 375. 396ff. 432ff. 439
Martinus, Magister **2**, 346
Massonius, Robert **3**, 268
Mastricht, Petrus **3**, 451
Matthiae, Joh. **4**, 266
Maximilian I., Herzog v. Bayern **4**, 293
— II., Kaiser **4**, 247
Meisner, Balthasar **4**, 205. 209. 281. 303—307. 354. 441f.
— Joh. **4**, 153. 349—353. 358. 378. 416. 424
Melanchthon, Philipp **2**, 4. 16. 105. 175f. 180f. 183. 208. 220. 226—322. 328f. 332—369. 371—380. 383—388. 394 399f 416f. 425—442. 450. 455. 457ff 463 466f 470f. 476. 479. 483ff. 488. 491. 496ff. — **3**, 20ff. 26. 47. 50ff. 54. 95f. 124f. 133. 136. 140. 142f. 150f. 154. 156. 168. 170. 178f. 183. 199f. 203f. 207. 209ff. 213. 218. 226f. 242ff. 249. 252. 259ff. 263f. 268. 278. 286f. 290. 299. 315. 317. 335. 349. 381. 394. 398. 402. 412. 417. 434. 439. 450 — **4**, 1—9. 12—33. 35. 37. 39 41ff. 45—50. 55—59. 61ff. 67—72. 90. 92. 106. 113f. 116. 127f. 145. 154. 158. 181. 184f. 193ff. 197ff. 204. 206f. 213. 217f. 227. 233. 238f. 243. 245. 270. 330. 349. 368ff. 381ff. 387. 393. 399 401. 405. 408. 416. 422. 429f. 455
Meldenius, Rupert **4**, 445ff.
Menius, Justus **2**, 344. 347. 360. 378—382. 403. 405f. 467. 476. 479 — **3**, 430
Mentzer, Balthasar **3**, 398 — **4**, 181—188. 206f. 213. 259f. 376. 411
Methode, analytische u. synthetische **3**, 272ff. 279. 281f. 290f. 399. 432f. — **4**, 373. 388ff. 393. 440—444
Methodismus **2**, 173
Micronius, Martin **4**, 13
Modalismus **3**, 109. 280. 334
Modestia (Melanchthons) **2**, 229. 342. 345. 351
Möller, Heinrich **2**, 320 — **4**, 34. 36. 60
— Wilh. Ernst **2**, 467
Mönchtum, protestantisches **4**, 450
Mörlin, Joachim **2**, 368f. 407—413. 420. 450f. 456. 473. 478f. — **4**, 32. 42. 107
— Maximilian **2**, 467
Molanus, Gerh. Wolter **4**, 449—457. 463f.
Molinäus, Petrus **3**, 401. 408f.
Momma, Wilhelm **3**, 449. 451
Monheim, Joh. **4**, 291
Monophysitismus (s. auch Eutychianismus) **3**, 117f.
v. Mordeisen, Ulrich **4**, 64
Moritz, Kurfürst v. Sachsen **2**, 328ff. 332. 334—339. 356. 364
— Prinz v. Oranien **3**, 371
Mornäus, Philipp **3**, 343
Mortificatio **2**, 6. 36. 39. 44. 77. 79. 86f. 98. 101. 109. 119. 168. 172f. 176. 179. 197. 230ff. 241. 243. 278.

281. 492 — 3, 149. 186. 197. 233. 263. 316. 388 — 4, 167
Morton, Thomas 4, 266. 268
Morus, Pfarrer zu Torgau 2, 346
Movius, Kaspar 4, 164f.
Müller, Karl 4, 270. 398
Muhammedanismus 4, 437f.
Multivolipräsenz 4, 8. 31f. 70. 102. 104. 181. 185f. 191f. 371
Musäus, Joh. 4, 213. 224. 358. 424. 429. 444
— Petrus 4, 458
— Simon 2, 370. 425. 444. 451f. — 4, 107
Musculus, Abraham 4, 134
— Andreas 2, 419
— Wolfgang 2, 334 — 3, 244. 249f. 404. 415. 417 — 4, 134f.
Myconius, Oswald 3, 31
Mylius, Georg 4, 66
Myslenta, Cölestin 4, 163. 365. 428
Mysterien 4, 414—420. 448
Mystik 2, 83f. — 3, 136. 456 — 4, 193f. 199ff. 202f. 207. 216. 222. 224f. 365. 445

N

Nachfolge Christi 2, 135 — 3, 432
Napoleon I., Kaiser der Franzosen 3, 172
Neander, Michael 2, 418ff.
Necessitas praecepti u. medii 4, 312. 318. 345. 350. 469
Nestorius u. Nestorianismus 3, 118 — 4, 4. 72. 102, 286 366. 406. 433
Neuberger, Theophilus 4, 263
Neumeister, Erdmann 4, 463
Neuplatonismus 4, 193
Nicolai, Philipp 4, 106. 201f. 205. 207. 222. 250
Nominalismus s. Occamismus
Noppus, Hieronymus 2, 334
Novatianismus 2, 292 — 4, 433

O

Obrigkeit 2, 199. 291. 302 — 3, 72. 171 — 4, 287. 305. 348. 394
Occamismus (Nominalismus) 2, 10. 31. 60. 82f. 167. 456 — 3, 13. 28. 110 — 4, 3. 8
Occhino, Bernardino 3, 268. 318 — 4, 13
Oekolampad, Joh. 3, 89ff. 99ff. 105f. 108f. 114f. 119. 123. 153. 157. 201. 235. 242. 251. 268. 319 — 4, 28. 57. 72 156
Offenbarung 2, 7. 13f. 16. 70. 100. 302. 495 — 3, 1. 11—19. 22 41. 43. 64. 66. 77f. 99. 105. 180. 263. 293f. 306. 320. 342. 366. 370. 382. 426. 428 — 4, 115f. 141. 158f. 164. 168ff. 234. 243. 273. 292. 313f. 319. 321. 332. 408. 412ff. 418f. 432. 470
Olearius, Joh. 4, 91
Olevianus, Kaspar 3, 258. 284. 394. 417ff. 433. 452 — 4, 82f. 204
Ordo salutis 2, 491f. — 3. 139. 206 — 4, 144 225—230
Origenes 3, 28. 34
Osiander, Andreas 2, 229. 273. 328. 334. 355. 367. 381. 408. 413. 455—484. 498 — 3, 46. 52. 54. 73. 85. 123. 141. 149. 159. 189f. 201. 339 — 4, 17. 29. 108f. 164. 192. 199
— Lukas jun. 4, 202. 208. 365
Osiandrismus 2, 327. 490
Osterod, Christoph 4, 163
Otto I., Kaiser 2, 356
— Anton 2, 327. 399. 403. 410. 416ff. 419f. — 4, 107. 381
Oxenstierna, Axel 4, 266

P

Pactum patris et filii 3, 419. 426f. 441f. 449f. 452. 454. 457 — 4, 385. 467
Pajon, Claude u. Pajonismus 3, 402. 409—412. 432
Pandocheus, Joh. 4, 107. 151
Pantheismus 4, 193f.
Papin, Isaak 3, 413
Pareus, David 3, 258. 393 — 4, 246. 256—260. 340f. 355. 362. 421
Paul IV., Papst 4, 284
Pauli, Benedikt 2, 354
— Simon 4, 107
Paull, Andreas 4, 62
Paulus u. Paulinismus 2, 30. 35. 104. 112. 139f. 147. 167. 184. 211. 217. 245. 252. 254 406. 408. 411. 430. 436. 452. 457. 469. 488 — 3, 31f. 39. 42. 48f. 148. 182. 194. 209ff. 222. 247. 364. 367. 439 — 4, 28. 51. 79 85. 94. 108f. 120. 275. 277
Pedder, Joh. 4, 13
Pelagianismus 2, 169. 173. 437 — 3, 331f. 431
Pellican, Konrad 4, 13

Perfektionismus 3, 149
Perizonius, Jakob 3, 243
Perkins, William 3, 244. 300—304. 307f. 321. 354. 381. 385. 389
Perseverantia 3, 23. 186. 202. 219. 241. 278. 286ff. 298. 317. 328. 331. 354. 368f. 371. 378f. 387. 389 391. 394. 396ff. — 4, 113. 116ff. 125. 138. 140. 143 151. 154. 171. 215. 219
Petersen, Peter 4, 239
Petrus Lombardus 2, 12. 68. 429
— a Soto 4, 71
Peucer, Kaspar 2, 341 — 3, 268 — 4, 2. 6. 26. 34. 36ff. 39. 51—57. 62—66. 71. 204. 207. 213f.
Pezel, Christoph 2, 402 — 3, 257. 395f. — 4, 36f. 47. 50f. 60ff. 66
Pfaff, Christoph Matthäus 4, 191. 469f.
— Joh. Christoph 4, 191
Pfeffinger, Joh. 2, 344. 358. 360. 364. 424. 428. 431ff.
Pfeiffius, Daniel 4, 209
Philipp I., Landgraf v. Hessen 2, 332
— Ludwig, Pfalzgraf v. Pfalz-Neuburg 4, 293
Philippismus 2, 242. 325—370. 403. 445. 455 472f. 483f. 498 — 3, 25. 207. 244. 247. 256ff. 299. 399 — 4, 1. 33—70. 103. 150. 192. 250. 364. 426
Philosophie 2, 244. 302. 316. 440. 442 — 3, 164. 270. 342. 398 — 4, 72. 74. 90. 184ff. 412f.
Photin v. Sirmium u. Photinianer 4, 432f.
Picus v. Mirandola, Joh. 3, 34. 59
Pierius, Urbanus 3, 395
Pietisten u. Pietismus 2, 173. 445 — 3, 264. 372. 456. 458 — 4, 203. 225. 233. 363. 388. 424. 463. 471
Pighius, Albert 3, 159. 317
Piscator, Joh. 3, 258. 260. 284. 289. 311ff. 332. 339. 378. 415
Planck, G. J. 4, 57
Plato u. Platonismus 2, 441. 454. 457 — 3, 60. 68. 404 — 4, 75. 241
Plutarch 3, 36 — 4, 245. 350
Poach, Anton 2, 327. 403. 407f. 410ff. 415f. 419. 427. 478 — 4, 107. 200. 381
Polanus v. Polansdorff, Amandus 3, 291f. 307. 376. 423
Pontius Pilatus 4, 362. 432
Polyander, Joh. 3, 375f.
Prädestination 2, 17ff. 26ff. 30f. 33. 39. 96. 169. 178. 216. 384. 426f. 429. 471 — 3, 1—25. 57ff. 62. 67. 71ff. 130—140. 147. 150. 160. 163. 166ff. 173—177. 179—186. 188. 191. 196. 199. 208. 216f. 219. 222f. 226f. 245. 248ff. 253—258. 261f. 266ff. 269. 275f. 283ff. 291—319. 340ff. 351—355. 358. 369. 371. 378f. 387. 391. 394. 396ff. 401. 403. 406f. 410f. 422ff. 427f. 430ff. 442. 446. 450 452f. 455 — 4, 43. 106—157. 159. 170f. 179. 193. 215, 220f. 223. 227. 229. 255. 261. 263. 268. 278f. 289. 296. 301. 318. 326. 334 348. 351. 357. 370. 385. 411. 422. 459. 467. 471
Prätorius, Abdias 2, 419
— Matthäus 4, 456f.
— Stephan 4, 200
Preger, J. W. 2, 354. 383. 424f,
Pressel, Th. 2, 403
Prierias, Sylvester 2, 161
Privatbeichte (s. auch Absolution) 2, 164ff. 205 — 3, 227. 229
Probus, kurpfälzischer Kanzler 4, 54
Propheten, Zwickauer u. „neue“ 2, 16. 174
Prosper v. Aquitanien 3, 353. 370
Pseudoaugustin 4, 200
v. Pufendorf, Samuel 4, 465ff.
Puritanismus 3, 226. 228. 381. 390f.

Q

Quäker 4, 466
Quenstedt, Andreas 4, 153. 166f. 204. 223f. 229

R

Rahtmann, Hermann 4, 158—165. 169f. 365. 416
Ramus, Petrus u. Ramismus 3, 404 — 4, 238
v. Rantzau, Christoph 4, 449
Rationalismus 3, 80. 176f. 270. 280. 293 306. 309. 320. 325. 342. 370. 372. 404. 458 — 4, 79. 277. 289
Ratzeberger, Matthäus 2, 362. 365
Rechtfertigung 2, 11ff. 41. 54ff. 116—156. 174. 193. 199ff. 217. 223ff. 237—280. 293. 295. 307f. 313. 315ff. 319—322. 328. 373. 381f. 384ff. 395. 397f. 405. 408. 410f. 416. 418. 421. 426. 443 445f 454—500 — 3, 9f. 15. 23. 47—54. 69f.

73f. 77ff. 97. 139—151. 165. 185f. 196. 199ff. 203. 205. 207ff. 211. 216ff. 221. 241f. 246f. 275. 278f. 287. 292. 315. 332—339. 341. 349ff. 357. 359f. 364. 366f. 372. 379ff. 388ff. 402. 425. 433 438. 444f. 450 — 4, 113. 118. 144f. 149ff 154. 160. 195f. 201. 204. 211ff. 215ff. 223. 227—230. 232f. 243f. 281. 289. 296f. 301f. 320. 325. 347 358. 362. 373. 376f. 380. 387. 406. 420. 428. 431f. 452. 455
Rechtfertigung als justificatio activa et passiva 3, 246 264f. 282f.
— — — duplex 3, 147f. 209. 217. 450. 455. 457
Regula fidei 4, 240ff. 284. 292. 298
Reichstag zu Augsburg (1530) 2, 338 — 4, 403
Religionsfriede, Augsburger (1555) 2, 369 — 4, 249. 252f. 255. 461
Religionsgespräch (s. auch Disputation) zu Altenburg (1568/69) 2, 326. 370. 388. 395ff. 399. 416f. 425. 445. 494f. 498 — 4, 39 47
— — Bern (1588) 4, 135
— — Berlin (1662/63) 4, 461f.
— — — (1703) 4, 463
— — Darmstadt (1616) 4, 182
— im Haag (1608) 3, 326
— zu Kassel (1661) 4, 346. 357. 458ff.
— — Leipzig (1631) 4, 262ff. 268. 459f.
— — Marburg (1529) 3, 76 — 4, 8. 264
— — Maulbronn (1564) 4, 82—89. 102. 118. 130. 263
— — Mömpelgard (1586) 4, 88. 129—134. 136 174. 263. 459
— — Regensburg (1541) 2, 343 — 4, 31
— — — (1546) 4, 5. 20. 31
— — — (1601) 4, 236. 293—299. 306. 332
— — Stuttgart (1556) 4, 71
— — Thorn (1645) 4, 365ff. 422. 427. 457f.
— — Worms (1557) 2, 424 — 4, 16. 26. 32. 54. 71. 252
Repetitio Anhaltina 3, 393f.
Reu, M. 3, 265
Reuter, Christian 3, 422
Rhegius, Urbanus 2, 311 — 4, 107. 367
Ritschl, Albrecht 2, 117. 174 — 3, 13. 388. 447
Rivetus, Andreas 3, 376. 408. 424 — 4, 284
Robertus Arboriensis 4, 247
Rode, Hinne 3, 153
Rothe, Richard 4, 380
Rüdiger, Esrom 4, 60. 66

S

Sabatier, Aug. 3, 67
Sabbathsgebot u. Sonntagsheiligung 3, 128. 193. 316. 361. 369. 438. 444. 451
Sabellianismus 4, 432
Sadeel, Anton 3, 245 — 4, 205. 238
Sakrament 2, 119f. 141. 161. 164. 242. 272. 295. 304f. 344. 392. 394. 443 — 3, 55. 84. 106f. 131. 152ff. 224. 229—242. 248. 279. 417. 420f. 427. 429. 445f. — 4, 20. 27f. 31. 121. 155. 164ff. 170. 173f. 176. 178. 314. 323. 333. 348. 384. 394f. 455
Salig, Chr. A. 2, 330 — 4, 8. 13
Sallust 2, 236
Samosatenismus 3, 357 — 4, 289
Sarcerius, Erasmus 4, 19. 32
Sattler, Basilius 4, 105
Scaliger, Julius Cäsar 4, 185
Schaafmann, Andreas 3, 284. 312
Scharf, Joh. 4, 427
Scheel, Otto 2, 8ff.
Schefer, David 2, 346
Scheibe, Max 3, 123
Schenk, Jakob 2, 322. 326. 419
Scherzer, Joh. Adam 4, 451
Schirmer, Albert 4, 36f.
Schleiermacher, Friedrich 3, 67. 372. 382. 384. 406. 431
v. Schlichting, Jonas 4, 281
Schlüsselburg, Konrad 2, 425 — 4, 36f.
Schlüsselgewalt s. Absolution
Schlüter, Joachim 3, 343
Schmalz, Valentin 4, 278
Schmid, Heinrich 4, 2. 225. 376. 423. 425ff.
— Sebastian 4, 353f.
Schneckenburger, Matthias 3, 73. 203. 219. 388
Schnepf, Erhard 2, 334. 378. 467 — 4, 13. 32
Scholastici, Wittenberger 2, 360. 368. 382. 395. 401ff. 451
Scholastik des Mittelalters 2, 5 — 3, 117. 152. 269. 335. 370 — 4, 76. 195. 238f. 242. 356. 359. 363. 432

Scholastik, protestantische 2, 404. 451. 484. 494 — 3, 233. 245. 274. 282. 291. 293. 301 304. 308f. 314. 320f. 356. 376. 379. 389f. 391f. 423. 431. 435. 452 — 4, 91. 151. 160. 180. 185. 187. 191. 202f. 209. 224. 238. 308. 355f. 379. 425. 443
Schütz, Christian 4, 48. 51f. 64ff.
Schuld 2, 6. 129. 202ff. 259ff. 267. 271. 276. 488 — 3, 39. 61. 75. 177. 181. 193. 248. 285. 302f. 359. 365. 407. 433 — 4, 111. 126f 137. 154
Schultz, Michael 2, 330. 346
Schulze, Martin 3, 185
Schweizer, Alexander 3, 243. 249ff. 269. 340. 402f 431
v. Schwenckfeld, Kaspar u. Schwenckfeldianer 2, 327. 363. 367. 427 — 3, 22. 226 — 4, 17. 157. 160. 163f. 169
Scioppius, Kaspar 4, 248f 406. 420
Scipio 2, 256
Scultetus, Abraham 3, 375. 393 — 4, 261
Seeberg, Erich 4, 398
— Reinhold 3, 123. 130
Seehawer, J. 2, 417f.
Selbstgerechtigkeit 2, 21. 37. 75. 81. 95. 135. 171. 207. 318 — 3, 39. 44. 199. 289. 297 — 4, 334
Selbstverleugnung 2, 51 — 3, 198. 218. 289
Seligkeit u. ewiges Leben 2, 25. 27. 74f. 99. 109. 116. 156. 248. 257f. 268. 271f. 278ff. 303. 305ff. 313. 320. 371. 376—398. 404ff. 409f. 413ff. 423. 469f. 487. 499 — 3, 75. 138ff. 145ff. 167. 185ff. 198f. 202ff. 206. 212ff. 223. 236ff. 263. 275. 316. 354. 357. 360. 366f. 388. 415. 422. 425f. 438. 446. 455. 457 — 4, 90. 110f. 117. 121. 123. 131. 137. 147. 175 200f. 217ff. 222. 243. 255. 273f. 281. 289. 325. 333. 348. 379f. 383. 385. 388. 390ff. 413. 417. 427. 431. 434. 448
Selnecker, Nikolaus 2, 370 — 4, 37f. 40f. 56. 89. 91. 95. 101f. 107. 130
Semipelagianismus 2, 98 — 4, 128
Semler, J. S. 4, 371
Separatismus 3, 226. 389
Sennert, Andreas 4, 346ff. 354
Servet, Michael 2, 367 — 3, 159 — 4, 11. 38. 277
Simon Magus 4, 42. 132
Sittendichtung 3, 65f. 230. 384
Snabel, Philipp 4, 340
Snecanus, Gellius 4, 427
Socinianer u. Socinianismus 2, 3. 500 — 3, 340f. 346f. 356f. 362f. 370. 372f. 376. 379. 450 — 4, 164 174. 234f. 245. 268f. 278—283. 288ff. 303f. 307ff. 344f. 359. 363. 373f. 382. 384. 420f. 432f. 466. 471
Socinus, Faustus 3, 268. 340. 345. 347. 375 — 4, 278ff. 303ff.
— Lälius 3, 268. 318 — 4, 269
Sohn, Georg 3, 257f. 267f. — 4, 353
Sophie Charlotte, Königin v. Preußen 4, 463
Spanheim, Friedrich sen. 3, 392. 408 — — jun. 4, 360ff
Spener, Philipp Jakob 4, 424
Spinola, Christoph 4, 450—454
Spinoza, Baruch 4, 360
Spiritualismus 3, 24f. 55ff. 75. 86. 91. 105. 114. 129ff. 136. 149. 151. 153. 168. 182ff. 237. 248. 288. 315 — 4, 116. 125. 127. 131. 154. 157. 160. 170
Stancarus, Franz 2, 325. 475. 482
Stange, Karl 3, 13
Staphylus, Friedrich 2, 319f.
v. Staupitz, Joh. 2, 10. 17. 24. 38. 160 — 3, 19. 44
Stegmann. Josua 4, 216
Steinius, Paul 4, 259f.
Stigel, Joh. 4, 15. 270
Stößel, Joh. 4, 32. 48. 51f. 64ff.
Stoicismus 2, 426f. 430 — 3, 22. 60. 109 — 4, 106. 114
Stolz, Joachim 2, 378. 467
Strabo 4, 78
Strafe 2, 34. 48. 62ff. 134. 178. 199f. 202f. 260—267. 306f. 312f. 401. 410. 476f. 479 488 — 3, 190. 248. 302. 346ff. 389 407. 426 — 4, 123. 289. 320 325. 330
Strafexempel 3, 346f. 363
Strauß, Jakob 4, 80
Strigel, Victorin 2, 327. 380. 424. 437. 442ff. 447. 453. 467. 488 — 3, 256f. 432 — 4, 32. 74 185. 377
Strimesius, Samuel 4, 445. 463. 468ff.
Suarez, Franz 3, 310 — 4, 239. 408. 411
Subordinatianismus 3, 357. 362. 370
Substanz u. Accidens 2, 438. 440ff. 446ff. 451ff. — 4, 73ff. 84
Sünde 2, 6f. 20. 54. 59. 80. 94ff. 165.

185. 188. 191f. 201—211. 265. 276. 281f. 293. 308ff. 315. 317. 319. 391. 400ff. 412. 415. 419. 433. 446. 471. 477. 488. 495 — 3, 3ff. 37ff. 61. 75. 137. 190f. 233. 247. 276f. 287. 295. 300. 321ff. 359. 363. 388. 405f. 428. 438. 440. 446. 448. 450 — 4, 123. 136f. 139f. 154. 198f. 279. 320. 322ff. 328ff. 362. 376f.
Sünde als Erbsünde s. unter E
— — peccatum contra conscientiam 2, 208f. 293. 308ff. 315. 317ff. 322. 385. 405. 429f. 438 — 3. 38. 261. 287 — 4, 116. 118. 155. 179. 198f. 328. 377. 383. 386f. 395
— — — non regnans 2, 46 107. 207. 265. 308f 317. 449f. 454 — 4, 382
— — — regnans 2. 46. 80. 207. 449 — 3, 287 — 4, 382
— — Todsünde 2. 68. 80. 165. 188. 206. 270. 308ff. 426 — 3, 191 — 4, 24. 26. 133. 330
— Ursache der 2, 427 — 3, 3ff. 7. 21. 38. 72. 133. 179ff. 190. 276. 285. 295f. 300. 303. 309. 321ff. 342 357. 386. 400 — 4, 111. 113ff. 117. 120. 122. 127. 134. 136f. 141. 376
Sündenvergebung 2, 15. 54f. 65. 99f. 121f. 134. 143. 152f. 156. 162. 166. 240ff. 245—250. 258. 265 268f. 274. 277ff. 282f. 300. 303ff. 307. 381. 385f. 388. 405. 410ff. 416. 458—468. 472. 479f. 484—499 — 3, 33. 43. 50. 53f. 75. 78. 81. 84f. 105. 107f. 133. 142. 149. 186. 208ff. 221. 238. 241. 325. 347ff. 366ff. 379f. 406. 413. 417. 444. 450f. — 4, 138ff. 175f. 178. 197. 199. 210. 216. 230. 254. 284. 300f. 325. 376ff. 386. 392. 431f.
Sulzer, Simon 3, 293
Supralapsarismus 3, 179. 283. 285. 293—314. 319f. 328. 335. 371. 373. 378. 385. 391. 393. 423. 429. 445. 450 — 4, 187
Supranaturalismus 2, 232 — 3, 97. 105. 112. 114. 116. 320. 370 — 4, 168. 411ff. 415ff.
Sybold, Jakob 2, 416
Syllogismus practicus 2, 211. 282 — 3. 209. 292. 298
Symbol, apostolisches 2, 150 — 3, 161. 168. 192. 221. 316. 361. 418. 433 — 4, 189. 240. 242ff. 247. 254. 256. 268. 275f. 278. 288. 291ff. 296. 298. 301f 305. 313. 340. 355f. 359. 361f. 402. 406ff. 414f. 420. 430—435. 442. 460. 466. 471
Symbol von Jerusalem 4, 431
Symbolum Acontianum 4, 275f. 278. 422
— Athanasianum 4, 305. 406. 431
— Chalcedonense 3, 117. 163 — 4, 72f. 75. 83. 96. 403
— Constantinopolitanum 4, 403
— Ephesinum 4, 403
— Nitzschianum 4, 276
Symbole, altkirchliche 4, 240. 244. 256. 266. 348. 352. 362. 403f. 406f. 429f. 433f.
Symbolismus 3, 65f. 88. 98f. 101f. 106f. 153. 230f. 233f. 238ff. 316. 420
Synekdoche 2, 109. 149. 185. 237. 257. 297. 392. 420. 463. 498 — 3, 44. 122 — 4, 26. 28. 36f. 71
Synergismus 2, 232. 284ff. 325ff. 423—447. 483. 500 — 4, 128. 150. 318
Synkretismus (s. auch Irenik) 2, 500 — 3, 315 — 4, 156 231. 245—289. 311. 339. 348. 363. 367. 369. 398f. 420—429 434—440. 444—472
Synode zu Alençon (1637) 3, 408f.
— — Berlin (1846) 4, 246
— — Chalcedon (451) 3, 116f. — 4, 96
— — Charenton (1631) 4, 264f.
— — — (1645) 3, 408f.
— — Constanz (1414—18) 4, 456
— — Dortrecht (1618/19) 3, 308. 310. 315. 339. 356. 371. 373ff. 377. 391. 393f. 395ff. 402ff. 432 — 4, 261. 267. 310f. 340. 398
— — Eisenach (1556) 2, 380. 393. 403ff. 406ff.
— — Eisleben (1554) 2, 378
— — Ephesus (431) 4, 365. 407
— — Konstantinopel (553) 4, 406
— — — (680) 4, 406
— — Loudun (1659) 3, 408f.
— — Mileve (416) 4, 406
— — Orange (529) 4, 406
— — Trient (1545—63) 2, 329. 357 — 3, 412 — 4, 246. 311. 397. 404. 452f. 455f.
Systematik 2, 384 — 3, 77. 160ff. 166ff. 199. 208. 221f. 241f. 271ff. 274. 279f. 382. 418. 433. 435f. 439f. 450 — 4, 173. 371. 388f. 440 444

T

Tanner, Adam 4, 236. 293. 295. 297. 299. 329. 409
Taufe u. Taufgnade 2, 47. 111. 143. 155. 163f. 170ff. 202. 242ff. 265. 292ff. 396. 436. 446. 491. 494 — 3, 71. 82f. 87. 233ff 241. 413. 429 4, 131ff. 157. 172—180. 200. 220. 233. 274. 279. 285. 305. 314. 323. 357. 459. 469
Tauler, Joh. 2, 18. 22. 30. 35f. 39. 45. 48. 83. 86. 142 — 4, 193
Taurellus, Nikolaus 4, 239
Teellinck, Wilhelm 3, 391
Teleologie 3, 196. 203. 207. 215 232. 245. 256. 266. 269. 272ff. 280. 282. 305. 307. 313f. 320. 382. 385. 399 — 4, 155. 312. 388f. 392. 394. 443
Tertullian 3, 215
Testard, Paul 3, 409
Testimonium spiritus sancti 2, 110. 134. 235 — 3, 24. 162. 184. 232. 262. 292. 297. 410
Tetzel, Joh. 2, 157
Teufel u. Dämonen 2, 16. 25ff. 32. 34. 64. 113. 159. 201. 217ff. 222. 288. 318f. 414. 419. 434. 442. 471. 476. 486. 489 — 3, 3f. 61. 91f. 112. 179. 181. 183. 194. 277. 285. 297f. 307. 322. 354. 418 — 4, 111. 113. 117. 120. 125. 137. 140f. 190. 195f. 271. 274f. 283. 299. 395
Theokratie 3, 26. 72. 128. 227. 316
Theologia crucis 2, 42ff. 66. 75. 83—94. 104. 157f. 196. 222. 229ff. — 3, 9ff. 13 16ff. 22. 24. 75. 113. 116. 169ff. 175. 179 — 4, 106f. 109f. 122 — gloriae 2, 42. 84 — 3, 169. 173. 178ff.
Theologie, natürliche s. Gotteserkenntnis
Thieme, Karl 2, 200. 208
Tholuck, Friedr. August 4, 290. 309 353. 436
Thomas v. Aquino u. Thomismus 2, 98 — 3, 49f. 62. 209 — 4, 299. 302. 307 377
Thomas a Kempis 4, 450
Thummius, Theodor 4, 181—186. 190ff. 208ff. 306. 365
Thysius, Anton 3, 375f.
Tilenus, Daniel 3, 351. 353f. 403
Timann, Joh. 4, 13. 19. 31. 70
Timpler, Clemens 3, 281 — 4, 239
Toleranz 3, 363. 371 — 4, 247. 252. 256. 267. 282f. 287. 365. 367. 438. 460. 462. 465. 468f.
Tossanus, Daniel 3, 258. 290. 393
Tradition und Traditionalismus 2, 3. 233. 272. 367 — 3, 234. 344. 355. 391. 408. 427 451 — 4, 46. 57. 69f. 169. 211. 221. 226. 234 237. 239ff. 244ff. 265. 271. 274. 288. 290. 292. 294. 296. 304. 313. 368f. 388. 393. 398—410. 428f. 434f.
Transsubstantiation 2, 343f. — 3, 80. 83. 86. 114. 154 — 4, 455
Trelcatius, Lukas jun. 3, 334. 424
Tremellius, Emanuel 3, 258. 268
Trinität 2, 243. 457f. 466 — 3, 64. 251. 280. 291. 362f. 370. 384 — 4, 21. 26. 30. 164. 197f. 200. 204. 208. 214. 269. 274. 279. 285f. 289f. 299. 306. 314. 326. 333. 347. 360. 415. 427. 431. 467
Troeltsch, Ernst 2, 120. 167 — 3, 174. 226
Tschackert Paul 2, 325
Tuckermann, Peter 4, 259
Tugend 2, 52. 57. 73. 79. 97. 167. 185. 225. 280. 287. 294. 301. 305 — 3, 41. 134. 142. 265. 380. 383. 431
Turretin, Franz 3, 392. 456f. — Joh. Alphons 4, 469f.
Turrianus, Augustinus 4, 373. 375
Twisse, William 3, 310. 312ff. 379. 401. 406
Typologie 2, 92 — 3, 436

U

Ubiquität u. Ubiquismus 3, 110ff. 115f. 154. 235 — 4, 6ff. 17. 19. 23. 30f. 33. 35. 37ff. 40. 44f. 49. 57ff 66. 70—90. 92ff. 99. 102f. 105f. 118. 168. 180f. 185ff. 192. 194. 259 369f. 422
Übel 2, 260. 306f. — 3, 261 — 4, 379
Uhlhorn, Gerhard 4, 449
Unfreiheit des Willens 2, 82
Unglaube 2, 95. 205f. 400f. 415. 449 — 3, 38. 44. 190. 400 — 4, 122f. 126. 136. 139. 143. 148. 151. 154. 167. 172—177
Unio mystica 3, 201. 223. 238. 241 — 4, 192—225. 228f. 429. 448
Union, Evangelische 3, 26. 315. 458 — 4, 255. 265. 364. 368. 423. 439. 471
— protestantische (1608) 4, 253

Universalismus 2, 384. 426. 431 — 3, 14. 17. 23. 135. 250ff. 255. 286. 312. 367. 394. 398ff. 401. 407f. 422f. 427. 430. 432. 434. 452 — 4, 113. 116f 122. 125. 128. 136. 142ff. 149—153. 156. 159. 261. 263. 310. 313. 318. 326f. 340. 349f. 376. 459
Ursinus, Benjamin 4, 463
— Zacharias 3, 257—267. 274 287. 303. 394. 399. 404. 416f. 420. 452 — 4, 54ff. 82ff. 86. 88. 129f. 246. 253. 256
Urstand 2, 201. 393. 409f. 412f. 430. 447 — 3, 39. 190. 277. 327. 417. 420ff. 438. 446 — 4, 305. 324. 377
Urteil, analytisches und synthetisches 2, 117 — 3, 73 217. 328. 341. 360. 388. 445
Usteri, J. M. 3, 33
Usus (consuetudo) forensis 2, 250f. 256. 259 — 3, 203
— legis duplex u. tertius 2, 194. 290f. 418 — 3, 193 266. 394 — 4, 319. 378. 381f.
Uytenbogaert, Joh. 3, 358. 374

V

Varenius, Heinrich 4, 216
Veluanus, Joh. Anastasius 3, 343. 427
Verdienst, menschliches 2, 60ff. 73. 160. 239. 305. 387. 389 391. 397. 488 — 3, 44. 48f 72. 145f. 176. 213. 215. 218. 350f. 425. 438. 442 4, 110 248. 387. 420. 432. 455
Vereinigung u. Gemeinschaft mit Gott u. Christus (s. auch unio mystica) 2, 71. 131. 133. 470 — 3, 153. 201f. 236—241. 292. 387. 454 — 4, 51. 196. 204f. 209ff. 215ff. 223. 227
Verheißung 2, 60. 68. 71. 99f. 106. 110f. 134. 153. 162ff. 176. 179. 234. 237f. 255. 257. 282. 294ff. 300—306 384 386. 410. 426ff. 434. 486f. 490f. 497 — 3, 3. 14. 23. 37. 81. 84f. 167. 187ff. 191. 194. 210. 224. 230f. 236. 240. 355. 367. 387. 415. 419. 422. 424f. 427. 437. 447. 449. 457 — 4, 110. 117. 119 163 177f. 180. 194. 196. 199. 284f. 289. 299f. 323. 332
Vermilius, Petrus Martyr 3, 249. 258. 268ff. 277. 284. 286. 300. 318
Vernunft (lumen naturae) 2, 69 83. 118. 201 235. 248. 302. 415 — 3, 7. 16. 19. 77. 114. 121. 175. 180f. 254 309. 342. 407 — 4, 68. 77. 79f. 86. 117. 121. 175. 191. 193. 377. 408. 411ff. 416. 418f. 432. 444. 470
Versöhnung Gottes 2, 65. 134. 148. 265. 267. 269. 382. 385. 459ff. 499 — 3, 40. 53. 86. 141. 195. 365. 432 — 4, 286
— mit Gott 2, 99. 134. 248. 253f. 257. 268ff. 278f 301. 304. 307. 466. 468 494. 499 — 3, 53. 201. 220f.
Verstand (Intellekt) 2, 286ff. 297ff. 438f. — 3, 237f. 383. 405 — 4, 164. 218. 241. 411
Verstockung 3, 4. 21. 188. 255. 285 — 4, 112. 120
Vertrag zu Passau (1552) 2, 331
Vincentius von Lerinum 4, 247. 265. 288. 401. 404f. 429 447
Vivificatio 2, 36. 39. 77. 86. 99. 168. 232. 241. 268. 273. 278. 283. 311. 386. 492 — 3, 186. 197. 233. 263. 316. 388
Voet, Gisbert 3, 375f. 391f. 451. 453 — 4, 355f.
Vögelin, M. E. 4, 49. 51. 53. 57. 69
Vorsehung 2, 306 — 3, 28. 59ff. 67. 163. 181. 290. 299ff. 327. 357. 406ff. 410f. — 4, 119f. 148. 286. 348. 394
Vorstius, Konrad 3, 313. 339—343. 345. 349. 351. 356. 376
Vossius, Joh. 3, 376

W

Wahrheit, Doppelte 4, 412
Waläus, Anton 3, 375f 401
v. Walenburch, Adrian und Petrus 4, 354f. 358. 360
Walch, Franz 4, 8
— Joh. Georg 4, 91. 270. 456
Wagner, Philipp 4, 63ff.
Walter, Rudolf 4, 135
Walther, Wilhelm 2, 8
Weber, Hans Emil 3, 272 — 4, 185. 188. 213
Weigel, Valentin u. Weigelianismus 4, 162ff. 202. 207. 214. 234. 327. 370. 429
Weller, Hieronymus 4, 7. 35
— Jakob 4, 427
Wendelin, Markus Friedrich 3, 393. 424
Werenfels, Samuel 4, 445
Werke, gute 2, 20. 60f. 78. 143. 151ff. 187ff. 198ff. 211f. 230. 239. 248.

258. 274. 277. 291f. 295. 304ff. 311f. 317ff. 371. 376f. 382—397. 405. 407. 410—416. 418. 421. 423. 428f. 433—443. 446f. 467. 486. 490. 494 496 — **3**, 48ff. 74. 127. 140. 145f. 149. 177. 199. 205f. 209—215. 247. 261. 266. 274. 336. 350. 361. 367f. 388. 437. 439. 447. 456 — **4**, 197. 227f. 232 273. 277 281. 296. 333f.
— Notwendigkeit der g. W. **2**, 310—322. 379ff. 403ff. 409. 412. 423 — **3**, 207. 247. 260f. 265f. 299 — **4**, 427
Werner, Pfarrer in Barby **2**, 363
Wernle, Paul **3**, 59. 158. 165. 193. 215. 221
Wernsdorf, Gottlieb **4**, 463
Westphal, Joachim **2**, 407 — **3**, 243 — **4**, 2. 10ff. 13. 19. 21. 31. 70
de Wette, Martin Leberecht **3**, 67
Widebram, Friedrich **4**, 36. 60 66
Widenbach, Wilhelm **4**, 39
Wiederbringung aller **4**, 136
Wiedergeburt **2**, 13. 240. 248. 273. 278f. 292. 393. 420. 428ff. 435f. 438f. 443. 448 — **3**, 182. 190. 196ff. 206ff. 233. 235. 279. 297. 353. 360. 402ff. — **4**, 24. 132. 164. 175. 179f. 212. 216f. 220. 223. 227f. 323. 325. 380
Wiedertäufer **2**, 327. 381 — **3**, 57. 94f. 130. 149. 184. 225f. 288. 315. 413 — **4**, 15. 17. 157. 164. 174. 234. 269. 289. 377. 466
Wigand, Joh. **2**, 370. 393. 395. 402ff. 414. 420. 451. 481. 492. 494. 496. 498 — **4**, 35. 42. 47. 58. 91. 94f. 97. 100f. 103. 107. 112f. 135. 190
Wiggertsz, Cornelius **3**, 427
Wilhelm v. Auxerre **4**, 242
— V., Landgraf v. Hessen **4**, 262
— VI., Landgraf v. Hessen **4**, 459
Winckelmann, Joh. **4**, 181f. 187
Winckler, Joh. Joseph **4**, 463f.
Windeck, Paul **4**, 246. 256
Witsius, Hermann **3**, 441. 454ff. — **4**, 361f.
Witzel, Georg **4**, 247
Wladislaw IV., König v. Polen **4**, 365
Wolleb, Joh. **3**, 392. 401
Wort Gottes **2**, 14f. 19. 25. 48. 67. 70f. 83. 89. 100. 111ff. 141. 155. 162. 166. 272. 282. 286ff. 301. 304. 392. 394. 439. 461. 467. 469. 487. 489 492f. 499 — **3**, 24f. 37. 45. 55. 71. 131. 184. 187. 225. 230f. 248. 279. 366. 410. 420. — **4**, 24. 107. 110. 120f. 125ff. 131. 137—140. 145f. 150. 153. 155. 157—180. 194f. 216 220. 241ff. 273. 275. 277f 286. 289. 292. 313f. 374 392. 394f 415f. 444
— inneres **2**, 15f. 114. 458 461f. 467 — **3**, 56. 184 — **4**, 160. 162. 164. 169f. 234
Wotschke, Th. **4**, 38
Wunder **2**, 87. 89f. 92. 96. 117. 488 — **3**, 9 77f. 97ff. 105. 109ff. 114. 116. 238. 279 — **4**, 86 100f. 168f. 189. 323
Wyttenbach, Thomas **3**, 29. 32. 87

Z

Zabarella, Franz **3**, 272 — **4**, 239
Zanchi, Hieronymus **3**, 258. 268. 270. 284—290. 304. 342. 368. 393. 408 — **4**, 15ff. 22. 116. 118. 133. 435
Zasius, Ulrich **3**, 33
Zeller, Eduard **3**, 58f.
Zoelibat **4**, 455
Zufall **3**, 2. 5. 21. 61 — **4**, 110
Zwilling, Gabriel **2**, 331. 346
Zwingli, Ulrich **3**, 24—125. 128ff. 134. 136. 139. 152ff. 156ff. 160f. 163f. 167ff. 179. 182. 189. 192 199f. 208f. 217f. 229ff. 235f. 238f. 241. 245ff. 250f. 268. 285. 288. 291. 307. 315f. 319. 338. 361. 363. 369. 384. 404. 408. 411ff. 428. 431 — **4**, 1f. 4. 9 16ff. 21. 28. 43. 50. 57. 70. 72. 78. 82. 103. 139. 141ff. 154. 156. 167. 231. 245. 258. 271. 353 377. 382. 384. 423
Zwinglianer u. Zwinglianismus **3**, 243f. — **4**, 2. 10. 12. 15. 18. 21. 53.

Dogmengeschichte des Protestantismus. Von Prof. D. Otto Ritschl.

1. **Band:** Prolegomena. Biblizismus und Traditionalismus in der altprotestantischen Theologie. X, 410 S. gr. 8°. 1908. 12,—, geb. 15,—

2. **Band:** Orthodoxie u. Synkretismus in der altprotestantischen Theologie. 1. Hälfte: Die Theologie der deutschen Reformation u. die Entwicklung der lutherischen Orthodoxie in den philippistischen Streitigkeiten. VIII, 500 S. gr. 8°. 1912. 16,—, geb. 19,—

(Der 2. Band ist damit abgeschlossen. Band 1 u. 2 sind aus dem Verlage der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig in unseren übergegangen.)

3. **Band:** Orthodoxie u. Synkretismus in der altprotestantischen Theologie (Fortsetzung): Die reformierte Theologie des 16. u. 17. Jahrhunderts in ihrer Entstehung und Entwicklung. VII, 458 S. gr. 8°. 1926. 19,—, geb. 21,50

„Es ist mit Freuden zu begrüßen, daß das gründliche Ritschl'sche Werk jetzt seine Fortsetzung findet. Im 3. Band wird die Entstehung und Entwicklung der reformierten Theologie auf Grund umfassender Quellenstudien ebenso exakt und gründlich geschildert, wie es den beiden ersten Bänden für ihren Gegenstand nachgerühmt werden konnte .... Wer die reformierte Theologie in ihren verschiedenen Stadien und Ausprägungen kennen lernen, zugleich aber auch verfolgen will, inwieweit sie in wesentlichen Punkten hinter der Theologie Luthers zurücksteht, kann beides aus dem Studium dieses gründlichen, wertvollen Buches haben."

Christentum u. Wissenschaft 1926, 6.

Von Prof. D. Otto Ritschl erschienen ferner bei uns:

Cyprian v. Karthago u. die Verfassung der Kirche. Eine kirchengeschichtl. u. kirchenrechtl. Untersuchung. VII, 250 S. gr. 8°. 1885. 5,60.

Schleiermachers Theorie von der Frömmigkeit. In: Theolog. Studien. Bernhard Weiß z. 70. Geburtstag dargebracht von Gregori, Harnack u. a. III, 357 S. gr. 8°. 1897. 11,—

Die doppelte Wahrheit in der Philosophie des Als ob. Mit einem freundschaftl. Eingangsschreiben an Herrn Geheimrat Vaihinger. IV, 100 S. 8°. 1925. 4,75

„Enthält in vornehmstem Ton eine gründliche Auseinandersetzung mit Vaihinger, dessen Positivismus und Pragmatismus auf ihre letzten unmöglichen Konsequenzen die Annahme einer doppelten Wahrheit u. einen verkappten Solipsismus hinausgeführt werden. Diese Schrift sollte jeder lesen, der über die Grundprobleme der Erkenntnis sich klar werden will."

Freie Volkskirche 1925, 15.

„Ritschl zeigt in scharfsinniger Gedankenführung in dem pragmatistischen Positivismus Vaihingers die Lehre von einer doppelten Wahrheit und unterzieht den Begriff der Wahrheit einer sorgfältigen Bestimmung in dem Bereich der Kunst, des Ethos und der Religion. Eine gewisse Bedeutung des Als ob in der religiösen Gedankenbildung wird anerkannt, im übrigen aber Recht und Möglichkeit wirklicher Wahrheitserkenntnis betont und festgehalten. Eine sehr verdienstvolle Schrift!"

Geisteskampf d. Gegenwart 1925, 9.

---

* Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen *

Zur Geschichte der christlichen Heilsgewißheit von Augustin bis zur Hochscholastik. Von **G. Ljunggren.** VIII, 328 S. gr. 8°. 1921. 6,—

System der christlichen Lehre. Von D. **Hans Hinrich Wendt.** 2., neubearb. Aufl. VIII, 659 S. gr. 8°. 1920. Geh. 14,—, geb. 16,50

„Eine sorgsame charakteristisch durchgeführte religionsgeschichtliche Orientierung ist die Eigenart dieser zweiten Aufl. des lehrreichen Buches." Theol. Literaturbl. 1921.

Die sittliche Pflicht. Eine Erörterung der ethischen Grundprobleme von D. **Hans Hinrich Wendt.** IV, 186 S. gr. 8°. 1916. 4,—

„Ein ungemein gedankenreiches Werk, aus dem die ethisch-philosophische Arbeit wird ebenso mannigfaltige Anregung empfangen können, wie die Theologie." Kantstudien XXI, 4.

Psychologie des Glaubens. Von **Gustav Vorbrodt.** XXX, 258 S. gr. 8°. 3,—

Luthers Auffassung der Gottheit Christi. Von **C. von Kügelgen.** 3. Aufl. X, 66 S. gr. 8°. 1901. 1,60, kart. 2,—

Der Sinn des Glaubens an Jesus Christus in Luthers Leben. Von **Wilh. Herrmann.** 24 S. 8°. 1918. —,80

Die Anschauung vom hl. Geist bei Luther. Eine historisch-dogmatische Untersuchung von **R. Otto.** V, 106 S. gr. 8°. 1898. 2,80

Luthers Gottesanschauung. Von D. **Emanuel Hirsch.** 36 S. 8°. 1918. 1,20

Die Theologie des Andreas Osiander und ihre geschichtlichen Voraussetzungen. Von D. **Emanuel Hirsch.** VIII, 296 S. 8°. 1919. 7,—

Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens. Ein Versuch zur Geschichte der Staats- und Gesellschaftsphilosophie. Von D. **Emanuel Hirsch.** 36 S. gr. 8°. 1921. 1,—

Die Theologie des Hugo Grotius. Von **Joach. Schlüter.** IV, 120 S. 8°. 1919. 2,—

Zur Versöhnungslehre. Eine dogmatische Untersuchung. Von **Th. Häring.** VI, 94 S. 8°. 1893. 1,80

Die christliche Lehre von der Vollkommenheit. Von D. **Hans Hinrich Wendt.** VI, 230 S. gr. 8°. 1882. 4,—

Die christliche Vollkommenheit. — Theologie und Metaphysik. Von **Albr. Ritschl.** 3. Aufl. 95 S. 1902. 1,60

Grundriß der Ritschlschen Dogmatik. Von **C. von Kügelgen.** 2. Aufl. VI, 138 S. 8°. 1903. 3,—

---

* Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen *